

Je li „historijska zabluda“, da su se prvi kršćani svaki dan pričešćivali?

Estne „error historicus“ affirmare, primis christianis quotidie patuisse sacram Communionem?

Piše **I. P. Bock D. I.**

SUMMARIUM.

Otto Karrer nuper affirmavit sanctum Ignatium Lojolensem »historice errasse« in extollenda sacra Communione quotidiana primorum christianorum, negavitque primaevam Ecclesiam novisse frequentiorem Communionem quam dominicalem. Cum haec assertio implicite dirigatur etiam contra decretum papae Pii X. de quotidiana Communione, in primaeva Ecclesia florenti, et indirecte impetat salutarem praxim hanc tantopere a summis Pontificibus commendatam, non potest sine accurata inquisitione et probatione historica tolerari, praesertim cum scriptor ille ne verbo quidem conatus sit novam suam thesim demonstrare. Antithesis nostra propugnat S. Ignatii sententiam, optime fundatam historicis et internis rationibus, quas apostolus ille frequentis Communionis tum in epistolis suis tum in libello Madridii, »ex obedientia Ignatii« conscripto evolvit.

Sed missis interim auctoritatibus posteriorum temporum, accuratior inquisitio in ipsa primaeva testimonia »historicum errorem« ex parte non S. Ignati et Pii papae X., sed potius ipsius scriptoris Ottonis Karrer deprehendi ostendet.

1. Strictissime sumendo conceptum primaevae Ecclesiae, ex indubio historico et exegetico testimonio Actuum apostolorum 2, 41—46 plane constat, in antiquissima Ecclesia Hierosolymitana ipsorum apostolorum tempore quotidie per domos fractionem panis, id est, Eucharistiam (Pešito) celebratam fuisse; et antiquissimi canones aperte confirmant omnes fideles, adstantes Eucharistiae etiam communicasse.

2. Extra urbem Hierosolyma apostoli eorumque discipuli in sacris celebrandis ideali praxi primaevae Hierosolymitanae se utique conformabant, in quantum externa adjuncta hoc permittebant. Testimonia — propter disciplinam arcani satis rara — de dominicali fractione panis (Didache, Justinus, Plinius Junior . . .) non obstant, cum valeant de obligata et universali celebratione Eucharistiae, nec sint exclusiva, utpote nihil testantia de privata et facultativa liturgia et Communione aliis diebus. Exemplum »jugis sacrificii« Veteris Testamenti invitabat apostolos ad

quotidie celebrandum, eo magis quod etiam localis diffusio »sacrificii mundi« ex prophetia Malachiae (1, 11) quam maxime appetebatur.

3. Extendendo conceptum »primaevae Ecclesiae« ad tria prima saecula, imprimis provocamus ad testimonia Tertulliani et S. Cypriani pro Ecclesia Carthaginensi ubi constat et quotidianam liturgiam celebratam fuisse, et sat multa exempla privatae Communionis domi receptae reperiuntur; 4. ad Clementem et Origenem Alexandrinos; 5. ad Hippolytum Romanum et Novatianum (De spectaculis), testantes quotidianam Missae celebrationem et Communionem, ad textus patristicos de Sanctis Tarcisio et Laurentio; 6. ad epitaphie Abercii »de Pisce perpetuo edendo« et Pectorii »de aquis perennibus« et de »Pisce satiante esurientem, qui illum manu tenet«; 7. ad praeclarum S. Irenaei testimonium: »Sic et ideo nos quoque offerre vult munus ad altare frequenter sine intermissione« (Adv. haer. l. IV. cp. 18.). 8. Ceterum jam Didache 16, 2 et imprimis S. Ignatius Antiochenus urgent, ut frequentiores conventus eucharistici fiant.

9. Speciatim agitur de testimonio quotidiani sacrificii eucharistici in »Passione S. Andreae« et de quotidiana Communione secundum Cardinalem Rampolla (Vita S. Melaniae junioris, edita a. 1905. juxta manuscriptum ex 10. saeculo, Nota 38, pg. 251) »Romae a S. Petro introducta et confirmata a S. Paulo«.

10. Ex plurimis testibus patristicis de quotidiana liturgia et Communione saeculis 4. et 5. vigente afferuntur pro Oriente: S. Basilius Magnus, Beatus Apollonius (Vita Patrum) de communione quotidiana monachorum, S. Cyrillus Hierosolymitanus, S. Joannes Chrysostomus; S. Athanasius, S. Isidorus Pelusiota, S. Ephrem, Elische Armenus, Jacobus Saruga, Isaacus Ninivita; hi ultimi plerumque in eucharistica explicatione quartae petitionis orationis Dominicae. Pro Occidente: S. Zeno Veromensis, S. Hieronymus, Juvencus, Cajus Marius Victorinus, S. Hilarius Pictaviensis, S. Ambrosius, S. Chromatius et officialis — liturgica, ut ita dicam, explicatio »panis nostri quotidiani« in Sacramentario Gelasiano, ac tandem varii textus ex S. Augustino, ex Cassiano Collatore et S. Petro Chrysologo.

11. Sive strictissime intelligmus »primaevam Ecclesiam«, Hierosolymis fundatam, sive strictius Ecclesiam tempore persecutionum cruentarum, sive latius Ecclesiam primorum quatuor vel quinque saeculorum: ex conspectu exhibito apparet quotidianam Communionem illis temporibus fidelibus patuisse liberam, et revera multis in locis hunc idealem statum deductum fuisse in praxim.

12. Occurritur objectioni, cur S. Paulus (1 Cor. 16, 2) et S. Lucas (Act. Ap. 20, 7; 11) nonnisi dominicalem liturgiam commemorent. — Speciales rationes eos ad hoc adducebant. Multis aliis locis Eucharistiae celebrationem innuunt, nihil de tempore dicentes. Profecto ipsi apostoli eorumque immediati discipuli nullo modo quoad cultum SS. Eucharistiae et frequentem liturgiam ac Communionem posteris cedebant.

U spisu »Des hl. Ignatius geistliche Briefe und Unterweisungen«[1] izdao je Oton Karrer također jedno pismo, u kojem sv. Ignacije Lojolski g. 1540. prigodom novo osnovane bratovštine presvetog oltarskog sakramenta preporučuje svojim zemljacima i nekadanjim sugrađanima u Azpeitiji (blizu Lojole) što češću svetu pričest. Kao osobito poticalo na tu praksu svetac spominje običaj prvih kršćana, koji da »su svi svaki dan išli na svetu pričest«.[2] Na ove riječi Ignacijeve Karrer primjećuje u posebnoj bilješci: »Der geschichtliche Irrtum geht natürlich nicht auf Rechnung des Heiligen. In Wirklichkeit kannte das Urchristentum allem Anschein nach von Anfang an, die Sonntagskommunion (in Verbindung mit dem hl. Messopfer)«.

Uz ove smjele, ničim ne dokazane riječi svakom će poznavaocu Ignacijevih listova i ova okolnost jako udariti u oči: Karrer nikako ne spominje drugo još opširnije pismo, u kojem Ignacije 15. novembra 1543. na molbu barcelonske benediktinke Terezije Rejadell jasno i bistro u istom smislu kao i papa Pijo X. ističe dva jedina uvjeta za dopuštenost svagdanje pričesti[3]. Najprije ponavlja sv. Ignacije, kako »su se u Pracrkvi svi vjernici svaki dan pričešćivali«. Dalje spominje, kako »od onda nema nijedne naredbe ni spisa naše svete matere Crkve ni svetih naučitelja školastičnih ni pozitivnih, da se ne bi mogle svaki dan pričešćivati osobe, što ih pobožnost na to potiče. Sveti Augustin[4] istina veli, da on niti hvali niti kudi svagdanje primanje svete pričesti . . . No raspravljajući o presvetom tijelu Gospodina Našega kaže dalje: Ovo je kruh svagdanji; živi tako, da ga možeš svaki dan primiti«. Zadnje riječi točan su odjek nauke Augustinove, ali su uzete iz spisa »De sacramentis« (lib. 5. cp. 4.), koji je sastavljen

---

[1] Freiburg, Herder 1922.

[2] Ibid. 57.

[3] Monumenta Ignatiana. Series prima. Epistolae et instructiones. Tomus I. Matriti 1903. 274—276.

[4] Ovaj se citat nalazi u spisu Genadijevu »De ecclesiasticis dogmatibus«, što su ga tada pripisivali sv. Augustinu. Augustin pak preporučuje svagdanju sv. pričest, gdjegod govori o četvrtoj prošnji Oče naša i drugdje (V. Bock, Die Brotbitte des Vaterunsers, 118—130).

na temelju nauke Ambrozijeve te se prije pripisivao svetom Augustinu[5].

Sv. Ignacije po tom veli o uvjetima svagdanje pričesti: »Kad je tako, makar tko i ne imao tako dobrih znakova (dobrog raspoloženja) i tako svetih poticala: dobro je nutarnje svjedočanstvo: vlastiti glas (dictamen) savjesti. To će reći: Sve Vam je (ovo) dopušteno u Gospodinu našem, ako Vam je jasno, da ste slobodni od objektivnih ili subjektivnih smrtnih grijeha, pa sudite, da to više pomaže Vašoj duši te se ona više raspaljuje ljubavlju prema Vašemu Stvoritelju i Gospodinu; i ako se s takovom nakanom pričestite, znajući iz iskustva, da Vas ovo presveto jelo duhovno uzdržaje, umiruje i upokojuje, te Vas čuva i unapređuje u većoj službi, hvali i slavi Njegovoj: bez sumnje slobodno Vam je i bolje Vam je pričešćivati se svaki dan«.

Karrer priopćuje pet drugih pisama svetog Ignacija istoj redovnici o drugim pitanjima. Ali o ovom posve autentičnom, u autografu i starom prepisu sačuvanom preznamenitom listu mukom muči.

Zašto? Bit će zar razlog tomu, što nije htio ponoviti slične misli Ignacijeve iz jednog i drugog pisma o svagdanjoj pričesti. To mu ne možemo toliko zamjeriti, premda drugo pismo Ignacijevo još više osvjetljuje korektne nazore njegove o dopuštenosti svagdanje pričesti uz uvjete stanja milosti i dobre nakane.

No ne možemo pustiti bez oštre kritike tvrdnju Karrerovu o tobožnjoj »historijskoj zabludi« u onim riječima Ignacijevim. Da svetac nije bez temeljitih razloga postavio svoju tezu, to uz gore spomenuta pisma njegova pokazuje i stručna bogoslovna knjižica »De frequenti usu SS. Euharistiae Sacramento«, koju je »na zapovijed Ignacijevu« otac Kristofor Madrid D. I. g. 1557. prvi put izdao, i koja je za malo godina doživjela oko 10 izdanja.

No pustimo taj privatni auktoritet. Više treba uvažiti, što se tvrdnja Karrer-ova ujedno protivi auktoritetu modernog dekreta pape Pija X. o svagdanjoj svetoj pričesti prvih kršćana. Taj se dekret također oslanja na historijski i eksegetično za-

[5] V. Bock, ib. 112.

jamčeno svjedočanstvo Djela apostolskih (II. 41.—46). A u praktičnom pogledu tvrdnja Karrerova puno može škoditi spasonosnom pokretu oko sve većeg širenja češte i svagdanje svete pričesti. Ovaj pokret poslije smrti Pija X. nije ništa izgubio od svoje aktualnosti. Ta i pokojni papa Benedikt XV. izjavio je da mu »ništa ne leži više na srcu, nego da se pobožno i nepovredivo vrše dekreti »Sacra Tridentina« (1905.) i »Quam singulari« (1910.) pape Pija X.«[6] Nego ni u naše doba papa Pijo XI. ne prestaje što toplije preporučivati čestu i svagdanju sv. pričest uz lake uvjete, jasno protumačene od Pija X. i novog crkvenog zakonika. Tako čitamo n. pr. u krasnom pismu, kojim je Pijo XI. 16. srpnja 1923. unaprijed preporučio i pozdravio narodno euharistijski kongres u Zagrebu: »Od ovih pak plodova (euharistijskog kongresa) ne će biti posljednji taj, da ovi katolici, koje pazimo kao zjenicu u oku, iz ljubavi prema Euharistiji, koja je sakramenat jedinstva, postanu i s Nama što uže sjedinjeni onim vezom vjere i ljubavi, koja se kao na temelju svome osniva na čestoj i svagdanjoj pričesti i po njoj se čudesno umnaža«[7]. A kanon 863. novoga kodeksa ovako glasi: »Neka se vjernici potiču, da se često pa i svaki dan krijepe kruhom euharistijskim prema normama predanim u dekretima Apostolske Stolice; i (jednako neka se potiču) da prisustvujući svetoj misi primaju ne samo duhovnu nego i sakramentalnu svetu pričest uz pravu pripravu«. Isporedi također kanone 853, 854, 866, 867 § 1.

Poradi eminentno praktičnog zamašaja ovog historijskog pitanja htio bih se u ovom članku ponovno baviti onom tobožnjom »historijskom zabludom« na temelju historijskih vrela iz Pracrkve kao i raznih izjava crkvenog učiteljstva.

1. Sveti Luka u Djelima apostolskim 2, 42—46 svjedoči za svagdanju svetu pričest Pracrkve jeruzalemske.

O divnom uspjehu prve apologetičke i pokorničke propovijedi svetog apostola Petra na prve Duhove veli sveti

[6] Acta Apost. Sedis, 1916., 217.

[7] »Katolički List«, 1923. br. 33. 386. — Euharistijski Kongres u Zagrebu 18.—19. 8 1923. (izdanje »Života«), str. 70.

Luka: »Koji primiše riječ njegovu, pokrstiše se; i pristade u onaj dan oko tri tisuće duša. A bijahu postojani u nauci apostola i u zajednici lomljenja kruha i u molitvama . . . I **svaki dan** bijahu jednodušno u hramu, i lomeći kruh po kućama primahu hranu s radošću i u prostoti srca, hvaleći Boga i imajući milost u svega naroda. A Gospodin Bog umnožavaše svaki dan društvo onih, koji se spasavahu (Dj. ap. 2, 44.—47.).

Pijo X. u dekretu o svagdanjoj pričesti izričito tumači ovo svagdanje »lomljenje kruha« o svagdanjem prikazivanju i blagovanju svete Euharistije, gdje preporučujući svagdanju sv. pričest, veli: »Tu Božju volju prvi su kršćani dobro spoznali pa svaki dan pristupali k stolu života i jakosti: Bili su ustrajni u nauci apostola i združeni u lomljenju hljeba« (Dj. ap. 2, 42 . . .). Da se te riječi kao i one o »(svagdanjem) lomljenju hljeba po kućama« u 46. retku doista imaju razumjeti o euharistijskom kruhu: proizlazi već iz prastarog prevoda sirskoga, koji iz 2. stoljeća potječe. Ta verzija »Pešito« naime prevodi izvorne grčke[8] riječi u 42. retku grčkom riječju »Euharistija«, premda je to za Sirce tuđa riječ, a u 46. retku opisuje isti izraz »lomljenje kruha« sinoninom »blagosloveni dar«. Istina u ovom zadnjem izrazu moglo bi se apsolutno pomisliti na «ljubeznu gozbu« prvih kršćana, spojenu s euharistijskom svečanošću, kako to shvaća sv. Ivan Zlatousni. No i onda ostaje prvi tekst neposredno o Euharistiji, a drugi tekst u 46. retku opet indirektno upućuje na Euharistiju, koja je u prvo doba bila spojena s ljubeznom gozbom, kako svjedoči apostol Pavao. U ostalom nije nikako vjerojatno, da bi sv. Luka izasepce jedan isti izraz »lomljenje kruha« dvaput upotrijebio u različitom smislu a da nije to sâm istakao. Euharistijski smisao nameću i riječi sv. Pavla (1 Kor. 10, 16; 11,24) pa i sv. Luke (Dj. ap. 20, 11; isp. Luk. 24, 30; 45). Istim se izrazom više puta služe Didahe 9, 3; 9, 4; 14, 1. i sv. Ignacije Antiohijski (Ef. 20, 2) u očito euharistijskom smislu. Neposredna blizina Sirije i Palestine kao i vremena blizina ovih vrela još više utvrđuju moć ovoga dokaza.

---

[8] *κλάσις τοῦ ἄρτου* (lomljenje kruha).

U ostalom i moderni su katolički e k s e g e t i gotovo svi složni u euharistijskom tumačenju ovih dvaju tekstova sv. Luke u Djelima apostolskim. Spomenimo uz starijeg Kornelija a Lapide vrlo uvažene stručnjake Knabenbauera,[9] Belsera,[10] Le Camus-a[11], Allioli-Arndt-a, Loch-Reischl-a i našega nadbiskupa Stadlera u tumačenju Djela apostolskih.

Isto se tako katolički crkveni p o v j e s n i č a r i slažu priznajući euharistijski smisao onog »lomljenja kruha«. Tako uz Brück-a, Marx-a, Hergenröther-Kirsch-a također veoma kritični Funk veli u šestom od profesora Bihlmeyera priređenom izdanju svoje crkvene povjesnice: »Das t ä g l i c h e Brotbrechen, von dem die Apostelgeschichte (2, 46) für Jerusalem spricht, hatte seinen Grund wohl in den besonderen Verhältnissen dieser Gemeinde, beziehungsweise in der Verbindung von Agape und Eucharistie«.[12] I francuski povjesničar Mourret (Histoire générale de l'Eglise, I. 45) shvaća obadva teksta u euharistijskom smislu. Da li je profana gozba pretekla Euharistiju ili poslije nje zaredala, u tom se eksegeti i povjesničari ne slažu. Za nas je dosta, što je nesumnjivo dokazano, kako se u prvobitnoj općini jeruzalemskoj već odmah iza Duhova slavila Euharistija svagdanja i to »po kućama« za t r i t i s u ć e v j e r n i k a, kojih je broj svakim danom sve više rastao.

Na ove kršćane u Pracrkvi sveti Ignacije Lojolski u p r v o m r e d u misli kada posve točno veli, da su se u početku kršćanstva svi vjernici jednog i drugog spola svaki dan pričešćivali, pa tu nema ni traga kakovoj »historijskoj zabludi«. I u slučaju (dato non concesso), da ne bismo mogli konstatovati svagdanju svetu pričest izvan prvobitne općine jeruzalemske, nekorektno i krivo bi bilo govoriti ovdje o »historijskoj zabludi«, jer je barem Pracrkva u najužem smislu praktično oživotvorila svagdanju svetu pričest i time po zgodnim riječima župnika Feliksa Raible-a[13] pokazala »ideal i cilj, ko-

[9] Comment. in Act. Ap. 64—65.

[10] Die Apostelgeschichte, 53 ss.

[11] L'oeuvre des Apotres I, 44. Pisac veli, da »se tu nedvojbeno radi o Euharistiji«.

[12] Kirchengeschichte, 79.

[13] Der Tabernakel einst und jetzt, (1908.) 24.

jemu bi se kršćani vratili, čim bi to prilike dopustile. Kao što nije »historijska zabluda«, kad tvrdimo sa svetim Lukom, da »su prvi kršćani u Jerusalemu imali sve zajedno (habebant omnia communia, Act. Ap. 2, 44)«, makar se brzo odustalo od toga običaja, koji nije ni bio idealni cilj života potonjih vjernika: tako također dapače a fortiori, ne smijemo faktično ostvareni ideal svagdanje sv. pričesti u Pracrkvi nazvati historijskom zabludom jedino stoga, što neki misle, da se taj ideal nije održao u crkvenim općinama izvan Jeruzalema.

2. U kojem se smislu održala svagdanja sveta pričest u drugim pracrkvenim općinama izvan Jerusalema?

Prelazeći na druge općine crkvene u apostolsko i poapostolsko doba, trebalo bi koješta uvažiti, što se na žalost u ovom pitanju često premalo uvažuje:

a) Prije svega ne smijemo tražiti vijesti o kakovoj obvezatnoj svagdanjoj svetoj pričesti sviju vjernika. Takove obvezatnosti nije nikad bilo, ni u praopćini jeruzalemskoj.

b) Oni isti apostoli, koji su u Jeruzalemu drage volje svaki dan lomili i dijelili kruh euharistijski, izvan Jeruzalema jamačno nisu iz nutarnjih razloga odustali od toga idealnog običaja. Samo vanjske neprilike misijskog putovanja ili raznih progonstva i slične zapreke u tek započetim te slabo još ustrojenim općinama mogle su ih privremeno prisiliti, da odustanu od svagdanjeg dragovoljnog lomljenja euharistijskog kruha, kako su to u Jeruzalemu činili.

c) Ovo vrijedi a fortiori, kad se poput samih apostola obazremo na tipičnu žrtvu Starog Zavjeta. Lokalno se euharistijski oltar Novoga Zavjeta imao po proročanstvu Malakijinu raširiti »od ishoda sunca do zapada« te se »na svakom mjestu imala žrtvovati čista jestvena žrtva«, što su je već prvi kršćani po jasnom svjedočanstvu »Nauke dvanaest apostola« (14, 3) gledali u euharistijskoj žrtvi. Tu nam udara u oči »preobilje milosti« Novoga Zavjeta u opreci sa oskudicom jednog jedinog oltara starozavjetnoga u Jeruzalemu. Pa kako da isto »preobilje milosti« novozavjetne ne bi postalo također izvan Jeruzalema »preobilje« i obzirom na vrijeme

žrtve? To će reći: Kao što su apostoli na temelju proročanstva Malakijina razabrali, da novozavjetnu žrtvu euharistijsku treba prikazivati širom svijeta, tako im je također sama ekonomija preobilne milosti novozavjetne preporučivala na svakom mjestu što češću i po mogućnosti svakidanju žrtvu i pričest euharistijsku. Zar i primjer mäne svakidanje i sámo ime »kruha života«, naređenog pod prilikama svagdanjeg kruha tjelesnoga, nije već apostolima upravo nametnulo želju za što češćim lomljenjem i dijeljenjem euharistijskog kruha, pogotovo kad se kod same naredbe i u dotičnim riječima Gospodina našega [14] i svetoga Pavla apostola[15] ni malo ne ograničuje ponovno prikazivanje euharistijske žrtve i blagovanje toga kruha života?

d) Dobro veli stručnjak Dr. Jakob Hoffmann: »Dvostruka bijaše pričest odraslih kršćana u staro vrijeme: slavila se je ili u neposrednom savezu sa žrtvom na mjestu sastajanja ili tek kasnije u stanu pojedinaca. U prvo spomenutoj pričesti učestvovali su svi, koji su prisustvovali, kada se služila sveta Euharistija. Ta je činjenica opće priznata. U burama progonstva (koja su već u doba apostola nastala sa strane Židova i neznabožaca) vruće su željeli pristaše Kristove, da se što češće sjedine s Bogom svojim, kako bi u njemu našli snagu potrebnu za borbu. Stoga je i Crkva pazila, da se u zajedničkoj svetoj gozbi sjedine svi, koji su prisustvovali liturgijskoj svečanosti. Dapače u drugom slučaju (uzdržavanja nekih od svete pričesti) nije ni trpjela, da dotični budu prisutni kod sv. žrtve. Tko nije dostojan da jede ovo jelo, taj se također nije smatrao ovlaštenim prisustvovati liturgiji u zajednici s drugima. Crkva je strogim kaznama nastojala, da nemarne potakne na primanje pričesti (kadgod su oni učestvovali u liturgiji).«[16]

Sveti Toma Akvinac po dekretu Gracijanovu spominje list pape Anakleta I.,[17] koji je istina podmetnut. Kraj svega toga taj se kanon slaže sa autentičnim 2. kanonom antiohijske

[14] »To činite, kadgod pijete, meni za spomen«.

[15] »Jer kadgod jedete hljeb ovaj i čašu pijete, smrt Gospodnju obznanjujete, dokle ne dođe« (1. Kor. 11, 25—26).

[16] Geschichte der Laienkommunion bis zum Tridentinum (1891.) 19.

[17] S. th. III. 80, 10. ad 5.

sinode od g. 341. i sa 10. tako zvanim apostolskim kanonom, što sve svjedoči za starinu opisane prakse crkvene. »Poslije svršene konsekracije«, veli se u t. zv. listu Anakleta I., »pričešćuju se svi koji žele, da ne budu otjerani od crkvenog praga. Tako su *naime* apostoli *naredili*, i toga se drži sveta Crkva rimska«.[18] Drugi kanon antiohijski naređuje: »Svi koji ulaze u Crkvu Božju te slušaju Sveto Pismo (misu katehumena), ali ne *učestvuju* s pukom u (liturgijskoj) molitvi, nego se po nekoj neurednosti odvraćaju od primanja svete pričesti, neka se odstrane iz Crkve, dok po ispovijedi ne pokažu plodove pokore te prošnjama svojim steku oproštenje.«[19]

e) Koji nisu mogli prisustvovati euharistijskoj službi Božjoj, često bi se, osobito u vrijeme progonstva, privatno kod kuće pričešćivali. Justin (Apol. I, 67) nam svjedoči, da su đakoni poslije nedjeljne (obligatne) službe euharistijske svetu pričest nosili odsutnima.[20]

3. Afrička Crkva drugog i trećeg stoljeća i svagdanja pričest.

No privatna se pričest nije samo u nedjelju primala. Tertulijan i još više sv. Ciprijan jasno svjedoče, kako su pojedini vjernici u to vrijeme smjeli sveto otajstvo sobom kući ponijeti, da se sami u jutro pričeste.

U 19. poglavlju svoga spisa o molitvi oko g. 200. Tertulijan piše: »Slično i na dane štacijskih postova (u srijedu i u petak v. Did. 8, 2) premnogi misle, da ne valja prisustvovati žrtvenim molitvama (sacrificiorum orationibus), jer bi (tobože) trebalo prekršiti post, k a d s e p r i m i t i j e l o G o s p o d n j e. Zar će dakle Euharistija ukinuti Bogu posvećenu službu? Ili zar nas takovo djelo ne privezuje još više za Boga? Ne će li svečanija biti tvoja posna straža (statio), ako također kod oltara Božjega stražu stražiš? P r i m i v t i j e l o G o s p o d n j e (u r u k e) i s a č u v a v g a (za potonju privatnu pričest kod kuće neposredno prije obroka), bit će obadvoje u redu:

[18] De consecratione D. 2. c. 10. Sav list vidi kod Migne-a P. Gr. 2, 790—801, odnosno 795.

[19] Harduin, Conciliorum collectio, I. 593.

[20] *Καὶ ἡ διάδοσις καὶ ἡ μετάληψις ἀπὸ τῶν, εὐχαριστηθέντων ἑκάστῳ γίνεται, καί τοῖς οὐ παροῦσι διὰ τῶν διακόνων πέμπεται.*

i učestvovanje u žrtvi i ovršenje dužnoga posta.« Tertulijan se ovdje osvrće na pretjeranu skrupuloznost onih, koji krivo misle, da sveta pričest smeta postu crkvenom, pa im svjetuje, neka ponesu posvećenu česticu svojim kućama, gdje će se pod večer *privatno* pričestiti, kad *mine* rok posta. Nuzgredno budi ovdje istaknuto: Tertulijan nigdje ne veli, da se Euharistija u njegovo vrijeme ne slavi također na druge dane izvan nedjelje i dvaju posnih dana, kako to moderni pisci većinom bez razloga pretpostavljaju ili tvrde. Već način, kako Tertulijan u istom spisu tumači četvrtu prošnju Očenaša, nadalje njegovo shvaćanje molitve Gospodnje kao liturgijske molitve kod oltara, kojemu ne valja pristupiti prije pomirenja sa zavađenom ili uvređenom braćom[21] daju naslutiti, da se već u njegovo vrijeme svaki dan u afričkoj Crkvi slavila Euharistija, kao što je to posve utvrđeno u vrijeme Ciprijanovo.

Novo izričito svjedočanstvo o svagdanjoj svetoj pričesti, i to ovaj put također o privatnoj kućnoj pričesti na radne dane, imamo u spisu Tertulijanovu Ad uxorem (C. II. cp. 5.), koji također potječe iz katoličke periode piščeve (godine 197.—205). Odvraćajući svoju ženu, da se poslije smrti njegove iznova ne udade, po gotovo ne za neznabošca. Tertulijan ovako nadovezuje na opomenu Kristovu, da ne bacamo svoje biserje pred svinje: »Biserje vaše to su dike vašeg svagdanjeg života (quotidianae conversationis insignia). Što ih više nastojiš prikriti, to ćeš ih više izvrgnuti neznabožačkoj sumnjičivosti i radoznalosti... Zar ne će muž (neznabožac) znati, što tajno prije svakog (drugog) jela primaš u usta? I ako sazna, da je to kruh, zar ne će misliti, da je to baš onaj, o kom se govori?«[22] I ako tko toga ne zna, zar će se naprosto ustrpjeti bez uzdisaja i bez sumnje, da li je to kruh ili otrov?«[23] Ujedno nam ovo izričito svjedočanstvo o tajnoj disciplini donekle tumači, zašto

[21] V. De oratione, cap. 10.—11. »Sunt quae petentur pro circumstantia cuiusque *praemissa legitima et ordinaria oratione quasi fundamento*... Memoria praeceptorum viam orationibus sternit, quorum praecipuum est, ne prius ascendamus ad altare Dei, quam, si quid discordiae vel offensae cum fratribus contraxerimus, resolvamus.«

[22] Tajna disciplina ne da Tertulijanu jasnije govoriti o Euharistiji.

[23] *Migne P. L. I. 1408.*

kršćanski apologeti drugog i trećeg vijeka ne bilježe više o Euharistiji, nego što je neophodno potrebno, da se pobiju grdne osvade pogana o tobožnjem djetetu, brašnom posutom, koje kršćani navodno kolju i jedu u svojim tajnim liturgijskim sastancima.[24]

Nadalje pitamo: Kako je Tertulijan došao na ideju, da »kruh naš svagdanji« u molitvi Gospodnjoj već na koncu drugog stoljeća poglavito u duhovnom smislu o Euharistiji protumači, ako se tada u Kartagi još nije slavila svagdanja liturgija euharistijska uz svagdanju svetu pričest, javnu u crkvi ili privatnu kod kuće? Ovako bo govori u 6. poglavlju svoga spisa o molitvi: »Riječi Kruh naš svagdanji daj nam danas imamo više (potius) duhovnim načinom razumjeti. Krist je naime kruh naš, jer je život Krist, a život je kruh. Ja sam, veli on, kruh života. I malo gore: »Kruh je Riječ Boga živoga, koja je sašla s neba. Nadalje (i zato se zove Krist naš kruh), jer se tijelo Njegovo vjeruje u kruhu (t. j. pod vanjskim prilikama kruha, po onoj): Ovo je tijelo moje. Proseći dakle kruh svagdanji molimo sveudiljnu postojanost u Kristu i nerazdruživost od tijela njegova ...« Ako nam se odgovori, da se Tertulijan kod ovog tumačenja osvrće na običaj Pracrkve u Jeruzalemu u pogledu svagdanjeg »lomljenja kruha« (Djela ap. 2, 42—46), time se priznaje, da su već i tada u Kartagi svagdanju pričest smatrali kao ideal praktičnog kršćanstva, što su ga dakako i u Kartagi oživotvorili, u koliko su to dopustile vanjske prilike.

Da se kasnije ne moramo vratiti kartaškoj i afričkoj Crkvi, nanizat ćemo ovdje jasna svjedočanstva svetog mučenika i biskupa kartaškoga Ciprijana († 257) iz sredine trećega vijeka. U svom lijepom djelcu o »molitvi Gospodnjoj« veli on tumačeći četvrtu prošnju: »... Molimo pak, da nam se svaki dan dade ovaj kruh (euharistijski), da mi, koji smo u Kristu, i koji svaki dan primamo Euharistiju kao jelo spasa, ne budemo odijeljeni od (mističnog) tijela Kristova, dok se uzdržimo te nam se, lišenim pričesne zajednice, zabranjuje ne-

[24] Isp. Minucius Felix, Octavius, cp. 9. M. P. L. 3. 272; Tertullianus, Apologeticum, cp. 7. ss.

beski kruh ...«[25] Lišenje svagdanje svete pričesti shvaća Ciprijan ovdje kao ekskomunikaciju.

Od mnogobrojnih drugih svjedočanstva sv. Ciprijana spomenimo samo još nekoliko tekstova. Ciprijan bodri Tibaridsku Crkvu na mučeništvo ovim riječima: »Čeka nas sada teža i bjesnija borba, za koju se vojnici Kristovi imaju stalnom vjerom i jakom krepošću pripraviti, razmišljajući, kako baš zato svaki dan piju kalež krvi Kristove, da uzmognu i sami proliti krv poradi Krista.«[26] U sinodalnoj poslanici o odmetnicima Ciprijan naređuje, da se baš zato na domaku novoga progonstva skrušenim pokornicima skrati javna pokora, i da se opet pripuste stolu Gospodnjemu, i to po savezu misli, »svagdanjemu«. Tu se upravo diči, što je on tako prokušanim pokornicima i »ispovjednicima udijelio mir (crkveno izmirenje), da kao svećenici, koji svaki dan slavimo žrtvu Božju, pripravimo Bogu žrtve za klanje«,[27] naime mučenike.

Uz to imamo također kod Ciprijana više svjedočanstva za običaj, da su osobito u vrijeme progonstva pojedinci čuvali svetotajstvo kod kuće u posebnoj škrinjici. Sv. Ciprijan pripovijeda o čudesnom događaju, kako je naime »neka ženska kušala nedostojnim rukama otvoriti svoju škrinjicu, u kojoj je bilo sveto otajstvo Gospodnje (sanctum Domini). Ali je odanle vatra buknula, i tako se ona ženska prestrašila te nije smjela dotaknuti se svete čestice«.[28] Da taj običaj nije bio osamljen, nego vrlo raširen, svjedoči ili isti sv. Ciprijan ili istovremeni heretik i rigorist Novacijan u knjizi o »pozorišnim prizorima«.[29] Pisac tu žigoše grdnu nepodopštinu, po kojoj je jedan nevjerni kršćanin iz kuće Božje, gdje je primio Euharistiju u ruku, ravno hrlio u kazalište među bludnice, premda »je po običaju kod sebe još nosio sveto otajstvo«.

[25] Pogl. 18. M. P. L. 4, 549.

[26] Ep. 56. n. 1. M. P. L. 4, 360. Taj je list napisan g. 253.

[27] Ep. synod. de lapsis. M. P. L. 3, 884.

[28] Liber de lapsis, 26. M. P. L. 4, 501.

[29] Prije se taj spis »De spectaculis« (cp. 5. v. M. P. L. 4, 814) pripisivao Ciprijanu; sad misle, da potječe od rimskog rigoriste Novacijana. U ovom slučaju imamo svjedočanstvo za praksu privatne sv. pričesti u Crkvi Rimskoj.

4. Svjedočanstva Klementa i Origena Aleksandrijskoga te sv. Hipolita Rimskoga o svagdanjoj misnoj liturgiji i svagdanjoj pričesti.

Isto je tako nedvojbeno posvjedočena svagdanja sveta pričest u Crkvi Aleksandrijskoj, i to već na međi drugog i trećega stoljeća. U spisu: »Koji će se bogataš spasti?« Klement Aleksandrijski († oko 215) meće samom Kristu u usta ove riječi: »Ja sam hranitelj tvoj: kao kruh dajem samoga sebe; a nitko, koji ga okusi, ne će iskusiti smrtne pogibelji. Pa i svaki dan dajem pilo besmrtnosti...«[30]

Tu praksu aleksandrijsku utvrđuje također riječ Origenova: »Recite mi vi, koji samo na svečane dane (u nedjelju) dolazite u crkvu: Zar drugi dani nisu svečani? nisu dani Gospodnji? Židovima dolikuje, da svetkuju dane određene i rijetke... Ali kršćani svaki dan blaguju meso Jaganjca, to jest, svaki dan primaju tijelo Riječi Božje. Jer se pasha naša žrtvovala Krist... I tebe pozivlje (Bog i Crkva) svaki dan, da dođeš k vodama Riječi Božje i stojiš uz zdenac njezin, kao što je činila Rebeka...[31]

Iz istog vremena od prilike, to jest, iz prve polovice trećega vijeka imamo svjedočanstvo jednog fragmenta, koji se pripisuje sv. Hipolitu Rimskom. Svakako taj tekst spada još u doba krvavih progonstva Crkve, jer govori o »prorocima i mučenicima, što ih u svakom gradu i kraju nevjernici svaki dan kolju poput ovaca poradi istine...« Pisac tumači Poslov. 9, 1: »Premudrost sazida sebi kuću... i postavi stol svoj, to jest, obećanu spoznaju presvetoga Trojstva pa i časno i presveto njegovo (Kristovo) tijelo i krv, što se na tajnom i božanstvenom stolu svaki dan posvećuje i žrtvuje na spomen one nezaboravne prve tajne i božanske gozbe.«[32] U svim ovim svjedočanstvima prikazuje se praksa svagdanje

---

[30] Cap. 23. M. P. G. 9, 628.

[31] In Genesim hom. 10. n. 3. M. P. G. 12, 218.

[32] M. P. G. 10, 628. Dolje ćemo vidjeti, kako sv. Jeronim svjedoči, da je sv. »Hipolit pisao o tom, da li treba postiti u subotu, i da li se može Euharistija *svaki dan primati«* (Ep. ad Lucinium c. 6).

žrtve euharistijske kao nešto, što je kršćanima odavna dobro poznato, dapače kao nešto, što je sam Krist Gospodin tako naredio, jer se govori u ime njegovo.

5. Svagdanja sveta pričest u rimskoj Crkvi kroz prva tri stoljeća.

Već navedena svjedočanstva, što ih pripisuju Novacijanu u spisu »De spectaculis« i Hipolitu u fragmentu o tumačenju Poslov. 9, 1., dosta jasno pokazuju, kako je u Rimu u prvoj polovici trećega stoljeća praksa svagdanje euharistijske liturgije te javne i privatne pričesti bila raširena. Prvi pisac govori o običaju (»adhuc gerens, ut assolet, Eucharistiam«), po kojem se tada Euharistija nosila kući; a drugi izričito spominje svagdanju žrtvu tijela i krvi Kristove pa time prema tadanjim prilikama pretpostavlja i svagdanju pričest svih prisutnih vjernika. Novu potvrdu toj činjenici imamo donekle u euharistijskom mučeniku sv. Tarsiciju, koji je za sv. pape Stjepana I. († 257.) smrću platio svoju revnost oko nošenja presvete Euharistije, kad su neznabošci pogodili, da on uza se nosi svete tajne kršćanske, što ne bi bili pogodili, da to nošenje nije već prešlo u navadu. No osobito u tu svrhu služi kao svjedok sveti Lovrinac, đakon nasljednika Stjepanova, svetog pape Ksista († 258.) O njemu bo veli sveti Augustin u 27. traktatu in Ioannem pri koncu: »U onoj dugotrajnoj smrti, u onim mukama nije osjećao muka, jer bijaše dobro jeo i dobro pio, kao nasićen (saginatus) tim jelom i opojen tim kaležem«.[33] Pojam »saginatus« (utio, ugojen, o životinjama: utovljen) pretpostavlja svagdanje blagovanje toga nebeskog jela. U ostalom nedvojbena činjenica, da je u sredini trećega vijeka africka Crkva pod sv. Ciprijanom slavila svagdanju žrtvu uz svagdanju pričest, ne da nam sumnjati o istoj praksi u tadanjoj rimskoj Crkvi, koja je bila baš tada u živom saobraćaju sa Kartagom. To isto utvrđuje i dolje spomenuto svjedočanstvo sv. Ireneja, biskupa lionnskoga, o euharistijskoj žrtvi, koja se po volji Spasiteljevoj ima »često bez prekida prikazivati na oltaru«. Irenej je već u drugoj polovici drugoga vijeka ponovno lično i pismeno općio sa

[33] M. P. L. 35, 1621.

rimskim papama Eleuterom i Viktorom; povrh toga imao je za učenika sv. Hipolita rimskoga; pa ne možemo sumnjati, da se je lionska i u opće južnogalska Crkva već tada i u pogledu »čestog i neprekidnog prikazivanja« te žrtve ravnala po uzoru rimske Crkve, matice svih drugih Crkava rimskog patrijarhata. U istu svrhu služi slijedeći tekst spomenika Aberkijeva, koji izričito spominje i euharistijske tajne »u Rimu«.

6. Nadgrobni spomenici drugog i trećeg vijeka o »Ribi, koju treba vazda jesti« i o »nepresahnulim vodama« (euharistijskim).

I dva najglasovitija nadgrobna spomenika iz drugog i trećeg vijeka, Aberkijev i Pektorijev epitafij, dosta jasno svjedoče za veoma čestu ili »vazdašnju« svetu pričest vjernika u toj perijodi. Reci 12.—16. natpisa Aberkijeva ovako glase: »Vjera me je na svem putu vodila i pružala mi je svuda hranu, Ribu iz izvora, ogromnu, čistu, što ju je obujmila neokaljana Djevica. I ovu Ribu davala je (Vjera) prijateljima, da je vazda jedu.«[34] Bez dovoljnog razloga bi se ovo blagovanje »sveudiljno« ograničilo na nedjelju. Ovo je svjedočanstvo to važnije, što je Aberkije »svuda«, i u Rimu i u Siriji i onkraj Eufrata u Nisibis-u, našao tu »Ribu, koju treba vazda jesti«. — Slično čitamo u nadgrobnom natpisu Pektorijevu: »Krijepi, prijatelju, svoju dušu vodama nepresahnulim[35] (aquis perennibus, vodama vazda tekućim) blagodatne Mudrosti. Primaj medenu hranu, Spasitelja svetih. Jedi i pij, gdje imaš Ribu u rukama. Ribom dakle nasiti žudnoga, Gospode Spase!« Sav kontekst pokazuje, da »vode vazda tekuće« znače otajstvo vjere, svagdanju Euharistiju, kao i Riba, što je prijatelj »drži u rukama« u znak najuže zajednice s Kristom euharistijskim. Stoga se također kršćani na čelu ovog natpisa zovu »Božanstveni rode Ribe nebeske«, jer je njima ova Riba (odnosno sveudiljna duhovna i sakramentalna sv. pričest) pravi život, kao što Puncima u vrijeme sv. Augustina.[36]

---

[34] *ἐσθεῖν διὰ παντός* piscem edendum perpetuo.

[35] *ὕδασιν ἀενάοις.*

[36] De peccatorum meritis et remissione. I, 24.; M. P. L. 44, 128.

Aberkijev spomenik potječe iz druge polovice drugoga vijeka, a Pektorijev iz trećega vijeka. Prvomu je domovina Mala Azija (Hieropolis), a drugomu Galija (Autun), gdje je već koncem drugoga vijeka cvao bujni život euharistijski, kako to vidimo iz spisa Irenejevih.

7. Svjedočanstva svetog Ireneja († 202.)

Ovaj svetac svjedoči ne samo za »često neprekidno prikazivanje (novozavjetne) žrtve na oltaru«, nego i za to, da je to volja samoga Gospodina našega Isusa Krista. Ovako bo veli u jednom skroz euharistijskom tekstu, koji se na žalost obično nikako ne uvažuje: »Kao što dakle Krist, ako i ne treba tih djela (ljubavi), ipak hoće da to mi učinimo poradi svoga dobra, da ne budemo neplodni: tako je i ova sama Riječ (dala) narodu zapovijed, da prikazuju žrtve, premda ih nije trebala, neka se nauče Bogu služiti. Pa tako i zbog toga hoće također, da i mi često bez prekida prikazujemo žrtvu na oltaru (Sic et ideo nos quoque offerre vult munus ad altare frequenter sine intermissione).«[37] Nigdje ne veli ni Irenej ni drugi koji starocrkveni pisac, da se je ta žrtva samo u nedjelju prikazivala. Izraz »frequenter sine intermissione«[38] svakako znači više nego »nedjeljno«. Direktno istina ne znači »svaki dan«; to bi s početka i teško bilo provesti u svim mogućim okolnostima i kraj svih zapreka. Ali svakako ćemo moći te riječi zgodno prevesti izrazom »što češće«, koliko god puta naime budu prilike to dopustile, i to: »Što češće, to bolje«, dakako ceteris paribus, bez uštrba ostalih dužnosti. U novom Zavjetu dolazi taj izraz »sine intermissione« osobito u vezi sa molitvom (Rimlj. 1, 9; Solunj. 1, 2; 2, 13; 5, 17). Spasitelj pak svojim učenicima kaže: Treba

[37] Adv. haer. IV. 18. M. P. Gr. 7, 1029.

[38] U grčkom izvorniku po svoj prilici: πυκνῶς ἀδιαλείπτως. Na žalost ovdje nije nam sačuvan originalni grčki tekst. Zorell, Novi Testamenti Lexikon Graecum, prevodi ἀδιαλείπτως izrazima »sine intermissione, assidue«; Loch »sine intermissione, indesinenter«! Cf. sacrificium »per singulos dies iugiter« Ex. 29, 381. »oblatio perpetua« Ex. 28, 42; Lev. 6, 1—13 (ignis perpetuus); Num. 28, 3—8 (holocaustum sempiternum); 1 Paral. 16, 40; Esdr. 3, 5 (holocaustum iuge), Dan. 8, 11—13 iuge sacrificium; 11, 31.

vazda moliti a ne prestati (Luk. 18, 1). Prema tomu i ovdje se preporučuje po mogućnosti »svagdanja žrtva« kao ideal u Novom Zavjetu. Tako je »juge sacrificium« u Starom Zavjetu bila svagdanja žrtva i to žrtva dvaju jednogodišnjih, neokaljanih jaganjaca, koji su se u ime svega puka žrtvovali jedan u jutro, drugi na večer, skupa sa pogačom i izljevom žrtvenim (una cum ferto vel simila et libamine vel vino), ali tako, da je po sudu Židova svećenik samo u jutro blagosivao žrtvu.[39] Kortleitner izričito ističe ovu sveudiljnu žrtvu kao »tip neokaljanog Jaganjca, koji se na križu žrtvovao za spas svijeta, u jutro je žrtvovan na oltaru i kao Euharistija se vazda tu prikazuje«, tako da nikad ne će nestati vatre na oltaru (Levit. 6, 5).

8. Već Didahe (16, 2) potiče vjernike na »česte (vjerske) sastanke«, a sv. Ignacije Antiohijski na »češće« služenje Euharistije.

Protivnici našega mnijenja spominju za svoju tezu o isključivo nedjeljnom »lomljenju kruha« euharistijskoga poznate tekstove Did. 14, 1: Na dan Gospodnji pak sastavši se lomite kruh i zahvalite[40], iza kako ste prije ispovijedili svoje grijehe, da bude čista vaša žrtva«; i riječi Justinove iz prve apologije (cp. 67.), gdje se dva puta pozitivno, a nipošto ekskluzivno, spominje »dan sunca« kao »dan sveopćeg sastajanja svijų«,[41] t. j. kao onaj obvezatni dan, što ga treba u Novom Zavjetu svetkovati na mjesto starozavjetne subote. Isti smisao obligatnog sastajanja ima i tekst iz pisma Plinijeva Trajanu.

No isti pisci posve zaboravljaju, kako već Didahe (16, 2) opominje iste vjernike: »Sastajte se pak često, tražeći, što spada na duše vaše«. A sveti Ignacije Antiohijski potiče vrijedne i u velike pohvaljene Efežane: »Trsite se dakle, da se češće sastanete na euharistijsku hvalu Božju i slavu« (Ef. 13, 1). I dalje im razlaže preveliku duhovnu korist ovih čestih euharistijskih sastanaka, kako je to dijelom već u 4. i 5. poglavlju učinio. Tu im želi, da budu »svi kao složan i skladan

---

[39] Kortleitner, Archaeologiae biblicae Summarium, 82—83.

[40] εὐχαριστήσατε.

zbor, koji će jednim glasom pjevati Ocu po Isusu Kristu . . . jer je korisno, da su u neokaljanom jedinstvu, kako bi vazda bili dionici Boga«. I nadalje ih opominje (5, 23): »Nitko neka se ne vara: ako tko nije unutar oltara, lišen je kruha Božjega. Ako naime molitva jednoga i drugoga ima toliku moć, koliko većma ona (liturgijska) molitva biskupa i sve Crkve? Koji dakle ne dolazi na (euharistijski) sastanak, taj se je već uzoholio i osudio«.

I svetoga Polikarpa, biskupa smirnskoga potiče Ignacije (Polyk. 4, 2): »Češće neka se priređuju sastanci (to jest: sveti[12] sastanci, koji se dakako ne slave bez Euharistije).

Po shvaćanju onih, koji tobože s historijskog gledišta ne priznaju češće nego nedjeljno vršenje euharistijske službe u Pracrkvi, dakako ni vatreni ljubitelj euharistijskog Isusa Ignacije ne bi više od jedamput u tjednu slavio Euharistiju. Pa kako se ovo mnijenje njihovo može složiti s onom vrućom željom, kojom sva duša Ignacijeva teži za Isusom u Euharistiji i u slavi rajskoj? Tko ne zna za one divne riječi euharistijske, kojima Svetac daje oduška svom čeznuću za mučeništvom, osobitim plodom euharistijske hrane? U poslanici Rimljanima piše: »Pustite me da budem jelo zvjeradi, po kojima mogu steći Boga. Žito sam Božje, a zubi zvjeradi melju me, da budem pronađen kao čist kruh Kristov (4, 1)«. I opet: »Ne naslađujem se propadljivim jelom niti radostima ovoga života. Hoću kruh Božji, koji je tijelo Isusa Krista, Sina Davidova, i kao pilo hoću krv njegovu, koja je nepropadljiva ljubav (7, 3)«. Ma da te riječi konačno smjeraju na uživanje nezastrte Riječi Božje ili preobraženog Boga-Čovjeka u slavi rajskoj, protivilo bi se ipak doslovnom smislu njihovu, isključiti ovdje osobitu želju za Euharistijom, koja je doslovno označena te je bitna veza i most između Ignacija i raja, ili kako sam veli »lijek besmrtnosti, ustuk, da ne umremo, nego da vazda živimo u Isusu Kristu (Ef. 20, 2)«. No kako da si predstavimo tako vruću i iskrenu želju Ignacijevu za Euharistijom, ako pretpostavimo, da je kao

[12] Tako Funk razumijeva ovo mjesto.

Traži sve po imenu«.

biskup vazda samo u nedjelju slavio ove svete tajne? »Svezan za deset leoparda t. j. za četu vojnika« (Rimlj. 5, 1), Ignacije dakako nije mogao sakramentalno primiti Isusa; ali je to više čeznuo za njim, i ta se habitualna čežnja za njim (duhovna pričest) očitovala u dane slobode njegove u što češćem i svagdanjem obavljanju euharistijske liturgije i svagdanjem sakramentalnom primanju svete pričesti po uzoru Pracrkve jeruzalemske i samih apostola, što ih je Ignacije imao za žive učitelje.

9. Apostoli i svagdanje »lomljenje kruha« euharistijskoga izvan jeruzalemske Crkve.

Već je a priori najvjerojatnije, da se apostoli izvan Jeruzalema nisu poveli za drugom praksom euharistijskom kao što i u Jeruzalemu, u koliko ih vanjske neprilike i zapreke nisu na drugo prisilile. To smo na temelju historijskih svjedočanstva iz triju prvih vijekova dovoljno dokazali, ako uzmemo u obzir: a) razmjernu oskudicu takovih euharistijskih vijesti, što ih disciplina arcani nije dala širiti; b) činjenicu, da se nigdje u potonjim brojnim vijestima četvrtog i petog stoljeća o svagdanjoj euharistijskoj liturgiji ne spominje ta praksa kao kakova novotarija ili mlađa uredba; c) starozavjetnu »sveudiljnu žrtvu« neokaljanog jaganjca uz svagdanju žrtvu kruha i vina.

No imamo i pozitivno svjedočanstvo o svagdanjoj žrtvi euharijskoj svetog apostola Andrije u Ahaji u »pismu svećenika i đakona ahajskih o mučeništvu« njegovu[43]. Gallandije misli, da je taj apostol umro oko g. 80. po Isusu, i da je to mučeništvo brzo bilo napisano i vijest o njemu raširena po onoj poslanici[44]. Kellner u svojoj Heortologiji (str. 166) veli, da je ova »Passio S. Andreae« napisana prigodom svečanog prenosa moći sv. Andrije u Carigrad g. 357. na temelju usmene tradicije. On cijeni, da je spis istina iskićen dugim dialozima, no ipak u bitnosti vjerodostojan. Tu čitamo ovo svjedočanstvo: Na zahtjev poganskog namjesnika Egeata da žrtvuje poganskim bo-

[43] M P. G. 2, 1188—1248.
[44] M. P. G. 2, 1211.

govima, Andrija odgovori: »Svemogućemu Bogu, koji je jedini pravi Bog, ja s v a k i d a n[46] prikazujem žrtvu, ne dim tamjana niti meso bikova, što riču, nego neokaljanog Jaganjca, žrtvujući[46] na oltaru križa. Iza kako je sav narod vjernika blagovao njegovo tijelo i popio njegovu krv, žrtvovani Jaganjac ostaje čitav i živ. U istinu se dakle on žrtvuje, a narod u istinu blaguje njegovo tijelo i pije njegovu krv«[47].

Napose pak o Crkvi Rimskoj kardinal Rampolla g. 1905. kategorično tvrdi u novo izdanom životopisu svete Melanije mlađe († 439.), što ga je g. 1884. našao u Eskorialu blizu Madrida u rukopisu iz 10. vijeka: »La Chiesa Romana mantiene l'uso della communione quotidiana per istituzione ricevuta da S. Pietro e confermata da S. Paolo«[48] Raible (Der Tabernakel einst und jetzt, str. 24.) primjećuje k ovom citatu: »U Rimu je sv. Petar bez dvojbe uveo svagdanju pričest, jer su prilike tamo povoljne bile. Velik dio te općine sačinjavahu s početka Židovi . . . Poslije izgona Židova iz Rima po Klaudiju g. 51. većina rimske općine bili su obraćenici iz neznaboštva,, koji su ipak već veoma prosvijetljeni i savršeni bili u vjerskom pogledu, što nam pokazuje poslanica Pavlova Rimljanima, napisana g. 58. iz Korinta . . . U takovoj općini bilo je svakako mnogo članova, kojima je kruh nebeski bila svagdanja potreba. Ako k tomu uvažimo pogansku atmosferu i okolicu, u kojoj su tamošnji kršćani morali živjeti, razumjet ćemo, kako im je svagdanji kruh Euharistije bio ustuk protiv grijeha i propasti. Isporedi list sv. Ignacija Antiohijskoga Efežanima (pogl. 20.). Svagdanja je pričest do zrelosti dovela mile i junačke svetice Agnetu, Ceciliju, Martinu i svece kao Valerijana, Tiburcija i mnogo drugih«. Amo spadaju i gore spomenuti đakon sv. Lovrinac i sveta Melanija mlađa, kojima Raible osim toga pribraja svetu Marcelu, sv. Melaniju stariju, Albinu, Pavlu, Eustochiju, Eunomiju, nadalje sv. Paulina Nolanskoga, Pinijana, muža sv. Melanije mlađe, Pamahija i svetu rodbinu pape Grgura Velikoga.

[45] *καθ' ἑκάστην ἡμέραν.*

[46] *ἱερουργῶν.*

[47] M. P. G. 2, 1227.

[48] U bilješci 38: Sulla communione quotidiana nella Chiesa Romana (251).

10. Brojna svjedočanstva patristička o širenju svagdanje sv. pričesti u četvrtom i petom stoljeću.

Zadovoljit ćemo se ovdje nekim glavnim tekstovima istočnih i zapadnih Otaca, jer nitko, mislim, ne niječe, da je na medi četvrtog i petog stoljeća svagdanja sveta pričest upravo cvala u najglasovitijim crkvenim općinama istoka i zapada. Isto tako nema dvojbe, da se je u ono vrijeme u veoma mnogim crkvama sveta žrtva svaki dan prikazivala i na istoku i na zapadu, osim što je na posne dane sabor Laodicejski (oko g. 372.) naredio u 49. kanonu: »Ne valja u korizmi prikazivati kruh (euharistijski) osim u subotu i u nedjelju«[49]. Na temelju ovoga kanona razvila se kasnije tek malo po malo t. zv. missa praesanctificatorum, na istoku kroz cijelu korizmu osim subote i nedjelje i blagdana Navieštenja Gospina. Prvi sigurni trag toj uredbi imamo u 5. stoljeću u Crkvi aleksandrijskoj obzirom na posne dane srijedu i petak u cijeloj godini[50].

O dopuštenosti svagdanje svete pričesti i o običaju četverostruke pričesti na tjedan piše sv. Bazilije Veliki, biskup Cezarejski g. 372. patricijskoj matroni Cezariji: »Dobro je i korisno također svaki se dan pričešćivati i učestvovati u presvetom tijelu i krvi Kristovoj, jer On sâm izričito veli: Ko jede tijelo moje i pije krv moju, ima život vječni. Jer ko sumnja, da neprestana zajednica života nije ništa drugo nego mnogostruki život? Mi se barem četiri puta svakog tjedna pričešćujemo: u nedjelju, u srijedu, u petak i u subotu, pa i na druge dane, kad se slavi svetkovina kojeg sveca.

A što se tiče toga, što nije grijeh, ako je ko u vrijeme progonstva (gdje nema svećenika ili đakona) prisiljen vlastitom rukom primiti pričest, ne treba, da to dokažem, jer je dugotrajna navada ova činjenicama utvrđena. Svi bo, koji žive u pustinjama, čuvaju pričest kod kuće (communionem domi servantes) i primaju je vlastitom rukom. Nadalje u Aleksandriji i u Egiptu većinom svaki laik

[49] Harduin, Collectio conciliorum I, 789.

[50] Sokrates, Hist. eccl. 5, 22. M. P. G. 67, 636.

ima pričest u kući svojoj, i prima je, kadgod hoće. Jer kad je svećenik jednom prikazao i razdijelio žrtvu (Euharistiju), onaj koji ju je svu najedamput primio, ima da vjeruje, da je zakonito prima od onoga, koji ju je podijelio. Jer i u crkvi svećenik podjeljuje samo česticu; i tko je primi, punom vlašću raspolaže s njome, te je vlastitom rukom privodi k ustima. Što se tiče djelatnosti, sve jedno, da li tko prima jednu česticu od svećenika ili mnogo čestica skupa[51]«.

Ovo svjedočanstvo to više vrijedi, što sv. Bazilije govori ne samo o običaju jedne biskupije, nego dosta općenito o praksi svega istoka, i to ne samo o svećenicima nego i o lajicima i o *monasima*.

O monasima se u opće krivo pretpostavlja, da su redovito živjeli bez česte sv. pričesti. Baš protivno dokazuje Dalgairns[52] i o samim pustinjacima, dapače i o stilitima. »Nijedna povjesnička činjenica, veli on (str. 235.) nije bolje posvjedočena, nego ova, da su se oci u pustinji pričešćivali, i to, jedan do dva puta u tjednu u vrijeme, kad su vjernici svjetovnjaci primali svetu pričest tri do četiri puta na tjedan, dapače i svaki dan«. Dalgairnsovim brojnim svjedočanstvima u tom pogledu dodajmo samo još riječi blaženog **Apolonija**, o kojem govori knjiga »Vitae Patrum« (Životopisi otaca pustinjaka): »Opominjao je monahe, da bi se po mogućnosti svaki dan pričešćivali, da ne bi tko lišen bio Boga, kad sam sebe liši sakramenta«[53].

Za crkvu jeruzalemsku imamo iz godine 348. sjajno svjedočanstvo sv. Ćirila jeruzalemskoga u tumačenju četvrte prošnje Očenaša u zadnjoj mistagogičnoj katehezi. On tu prošnju isključivo tumači (n. 15.) o supstancijalnom (bitnom) kruhu duše, t. j. o Euharistiji; a riječ »danas« u toj prošnji, kaže Ćiril, »reći će: svaki dan, kao što i Pavao veli: Dok se govori: danas« (Hebr. 3, 13). Još pri koncu iste kateheze (n. 23.) isti crkveni naučitelj opominje vjernike: »Ne odijelite se od pričesti; ne lišite sami sebe ovih svetih i duhovnih tajna, okaljavši se grijesima«. Iz svega se vidi, da su jeruzalemski

[51] Ep. 93. M. P. G. 32, 485.
[52] Die hl. Communion, 2. Aufl. 214.–235.
[53] M. P. L. 73, 1162.

vjernici u ono vrijeme redovito primali svetu pričest, kadgod su prisustvovali misnoj liturgiji. A ta se liturgija u Jeruzalemu svakako u uskrsnom tjednu slavila tada (g. 348., dakle 24 godine prije sabora Laodicejskoga) svaki dan, kako to jasno proizlazi iz pet mistagogičnih kateheza, što ih Ćiril u drugoj katehezi o obredima krsta (n. 1.) spominje kao »svagdanje mistagogične upute«, i to u samoj misnoj liturgiji poslije čitanja misne poslanice. U drugo doba godine čini se, da se tada jednako držala svagdanja misna liturgija osim zadnjih dana prije Uskrsa, jer se ne spominju još posni dani kao dani neliturgični, niti je već tada bila poznata missa praesanctificatorum, osim valjda na Veliki petak.

I u Antiohiji još u vrijeme sv. Ivana Zlatousnika slavi se svagdanja žrtvena liturgija. Svetac se naime tuži na nemarnost tamošnjih kršćana: »Badava je svagdanja žrtva; badava stojimo na oltaru: nema, tko bi učestvovao. Ovo velim, ne da bi nepromišljeno učestvovali, nego da bi se učinili dostojnima«[54]. Još kao propovjednik antiohijski Krizostom također kliče, da bismo morali više čeznuti za sv. pričesti, nego li dijete za prsima majčinim, a jedina bol naša imala bi biti, ako budemo lišeni ovog duhovnog jela[55].

Natuknimo samo još euharistijsko tumačenje četvrte prošnje Očenaša sa strane istočnih otaca sv. Atanazija, sv. Isidora Peluzijskoga, sv. Nila[56], sv. Efrema Sirca († 373.) i armenskog crkvenog pisca Elische-a († oko 480)[57]. Sv. Efrem Sirac n. pr. lijepo veli u 74. ekshortaciji: »Prosimo ono, što nas je Isus naučio prositi: Oče naš, dođi kraljevstvo tvoje. Doći će sigurno, ako ga za to molimo. Prosimo od Boga kraljevstvo i pravdu njegovu, i onda će obilno dodati što uz to još trebamo. Čuvajmo se da ne nanesemo uvrede velikom blagu . . . niskom prošnjom hrane isključivo tjelesne. Ne povedimo se za psima, koji su samo zabrinuti za žderanje. Ištimo najplemenitije darove, i dat će nam (Bog Otac) niske stvari kao dodatak. Molimo ga, da nam dadne najveće bogatstvo, i ne će nam uskratiti

[54] In Eph. hom. 3. M. P. G. 62, 29.
[55] In Matth. hom. 82. M. P. G. 58. 744.
[56] Bock, Brotbitte, 83—89.
[57] Ib. 95.

hrane; molimo ga, da učestvujemo u njegovoj izvrsnoj večeri, i dodat će kruh svagdanji. Molimo ga za vječna dobra, i ne će nam uskratiti zemaljskih dobara. Velika bi bila sramota, o Gospodine, kad bismo te prosili samo za hranu tjelesnu, premda si nam dao svoje presveto tijelo za hranu. Daj nam dakle, makar ga i ne isprosili (onaj niski) kruh, hranu životinjsku«[58].

I kasnije još u homiliji sirskoj biskupa Jakova Saruga († 521.) daje se oduška svagdanjoj želji za euharistijskim Spasiteljem kao za čuvarom naših usta i naših usana[59]. Istodobni od prilike monah sirski Isak Ninivitski posvjedočuje u svom »himnu monahâ za noćnog bdijenja« svakidanju pričest sirskih monaha: »Svaki smo te dan u tvom sakramentu primali i sahranjivali u svom tijelu«[60].

Prelazeći na zapad ograničimo se još više samo na nekoliko patrističkih tekstova. Sv. Zenon Veronski († oko 380.) veli u svom traktatu o duhovnoj gradnji kuće Božje: »Kazat ću osim toga jošte, kakova se plaća i kakova se hrana svaki dan podjeljuje. Svima se posve jednako daje po jedan kruh (euharistijski) sa drvenom škrinjicom . . .«[61]

O sv. Jeronimu navedimo dva svjedočanstva. U pismu Pamahiju za obranu svojih spisa protiv Jovinijana veli u 15. poglavlju (oko g. 394.): »Znam, da je u Rimu kod vjernika običaj, vazda (t. j. svaki dan, isporedi prijašnji kontekts) primati tijelo Gospodnje, a to niti kudim niti odobravam. Svaki neka bude samo uvjeren o svom mnijenju«[62], t. j. neka radi prema svojoj sigurnoj savjesti. Isti Jeronim koncem istoga četvrtog stoljeća odgovara Španjolcu Luciniju. (c. 6.): »Što se tiče tvoga pitanja, da li treba postiti u subotu, i da li se

---

[58] Sämtliche Werke der Kirchenväter, Kempten 1844, vol. 32, 388—389.

[59] Dr. Gustav Bickell, Ausgewählte Gedichte syrischer Kirchenväter, Hom. o kopreni pred licem Mojsijevim, Kempten, 1872, 266,

[60] Ausgew. Schriften syr. Kirchenväter, Kempten, 1874, 402.

[61] Tract. 14. de spirituali aedificatione domus Dei, n. 4. M. P. L. 11, 358.

[62] Liber apologeticus ad Pammachium contra Jovinianum, seu ep. 48. M. P. L. 22, 506.

može Euharistija primati svaki dan, što drže, kažu, Crkva rimska i španjolska, o tom je pisao Hipolit veoma rječit muž, pa su i drugi pisci... mnogo sastavili i izdali... I Euharistiju možeš vazda primati bez prijekora s naše strane, ako ti savjest tvoja ništa ne predbacuje, i čuti riječ psalmiste, gdje govori: Kušajte i vidite, kako je sladak Gospodin, te s njime možeš pjevati: Teče iz srca moga riječ dobra.« — Vidi se ovdje da sv. Jeronim nije nipošto protivnik svagdanje pričesti uz dovoljnu pripravu. A to potvrđuje također stalno euharistijsko tumačenje četvrte prošnje Očenaša u njegovim spisima.[63]

Jednako u euharistijskom smislu shvaćaju četvrtu prošnju Očenaša i dopuštenost svagdanje pričesti španjolski pjesnik Juvencus (* oko 333.), rimski rhetor Cajo Marije Viktorin (oko 360.), sv. Hilarije († 366.),[64] sv. Ambrozije († 397.) i sv. Kromacije Oglajski († 407.), čije euharistijsko tumačenje te prošnje nekako spaja Ciprijanovo razlaganje sa službenim tumačenjem potonjih sakramentarija rimske Crkve.[65] Ovo službeno tumačenje ovako glasi: »Ovdje (u 4. prošnji) imamo razumjeti duhovno jelo. Krist je naime kruh naš, koji je rekao: Ja sam kruh, koji sam sašao s neba. Zovemo ga svagdanjim (kruhom), jer tako imamo vazda prositi slobodu od grijeha, da budemo dostojni nebeske hrane.«[66]

Završimo ovaj niz zapadnih svjedočanstva jednim ili drugim tekstom sv. Augustina, glavnog zastupnika afričke Crkve na međi četvrtog i petog stoljeća.

U pismu Januariju najprije veli, kako nam je Sin Božji nametnuo sladak jaram i lako breme. Ističe, kako se treba po svem katoličkom svijetu držati onih (obvezatnih) uredaba, koje se ili oslanjaju na Sv. Pismo ili na općenitu predaju, što je možemo svesti na odluku apostola ili općenitih sabora. »Ima drugih stvari, veli on dalje u 2. poglavlju, koje su različite prema kraju, zemlji ili mjestu. Tako neki poste u su-

---

[63] Bock, Brotbitte, 115—118.
[64] V. ibid. 19—20; 110.
[65] Ib. 110—115.
[66] *Sacramentarium Gelasianum*, M. P. L. 74, 1092.

botu, drugi ne poste. Neki primaju svaki dan tijelo i krv Gospodnju, drugi samo na određene dane. Na nekim mjestima ne izostavlja se sveta žrtva nijednoga dana; na drugima prikazuje se samo u subotu i u nedjelju, na drugima opet samo u nedjelju. Ovo i što se drukčije tomu slično još događa, može se držati prema slobodnom izboru... (cp. 4.) Mogao bi tko reći, da ne valja svaki dan primati sv. Euharistiju. Pitaš: Zašto? A on odgovara: Jer treba birati zato takove dane, na koje čovjek živi u većoj čistoći i uzdržljivosti, da dostojno pristupi tolikom sakramentu... Drugi na to odgovara: Istina, ako je rana grješna tako duboka, a stanje bolesnikovo tako teško, te se ovaj lijek (euharistijski) mora odgoditi, takov se po nalogu biskupovu ima odijeliti od oltara, da pokoru učini, i da po biskupu steče oproštenje. Ovo bo valja razumjeti pod nedostojnim primanjem, ako se tko pričesti u ono vrijeme, kada bi trebalo pokoru činiti... U ostalom, ako grijesi nisu toliki, te je tko kriv ekskomunikaciji, neka se ne odijeli od svagdanjeg lijeka tijela Gospodnjega.

Najbliže do istine pristupit će valjda onaj, koji bi riješio ovu raspru time, što će pokazati, kako treba prije svega ostati u miru Kristovu, i neka svaki učini, što misli da mora učiniti prema svojoj savjesti i za spas svoje duše. Nijedan bo od ove dvojice ne će da obeščasti tijelo i krv Gospodnju; nego obadvojica se kao za okladu trse, da počaste milosni sakramenat. Ni Zahej ni onaj stotinik nisu se prepirali među sobom, niti se je jedan uznio nad drugoga, premda je jedan radosno primio Gospodina u kuću svoju, a drugi je rekao: Nisam dostojan, da dođeš pod krov moj. Obadvojica počastiše Spasitelja, makar i različitim i kanoti protivnim načinom: obadva su osjećala bijedu svoga grijeha, obadva su stekla milosrđe. Tipičan primjer za to imamo u mäni Staroga Zavjeta, koja je za svakoga imala onaj tek, koji je bio prema njegovu raspoloženju. Tako je također s onim sakramentom, po kojem je svijet bio pobijeđen. Jedan se iz strahopočitanja ne usuđuje primati ga svaki dan; drugi se iz strahopočitanja ne usuđuje odustati od primanja njegova pa makar i samo za jedan dan. Sämo se omalo-

važivanje ne da složiti s ovim jelom, kao što ni dosada s mänom...«[67]

Tako sv. Augustin načelno brani slobodu svagdanje svete pričesti za sve one kršćane, koji nemaju smrtnoga grijeha na duši. Faktično ipak i on poput drugih svetih otaca i primjereno vrućoj želji Kristovoj potiče svoje vjernike na svagdanju sv. pričest, koju su i onako u afričkoj Crkvi bili zavoljeli. Isporedi n. pr. njegove Sermones ad Competentes, u kojima tumači četvrtu prošnju Očenaša, i riječi iz 26. traktata in Ioannem 6, n. 11—14.[68] Tu najprije ističe, kako »je drugo nešto sakramenat, a drugo opet krepost sakramenta«, te nastoji, da vjernici uvijek dostojno primaju svagdanju sv. pričest, kojoj su bili naučeni: »Gledajte dakle, braćo, blagujte kruh nebeski (također) duhovnim načinom, nevinost donesite sa sobom k oltaru. Grijesi, makar i bili svagdanji, barem neka ne budu smrtonosni. Prije nego prpistupite oltaru, pazite, što kažete: Otpusti nam duge... dužnicima našim. Oprostiš li, oprostit će se tebi; pristupi mirno; kruh je, a ne otrov...« No dalje također potiče svetac na štovanje samog sakramenta, po kojem nas Duh Božji oživljava: »...Tijelo moje živi dakako duhom mojim. Hoćeš li dakle i ti da živiš duhom Kristovim? Budi u tijelu Kristovu. Moje živi duhom mojim, a tvoje tvojim. Ne može živiti tijelo Kristovo osim duhom Kristovim. Stoga tumačeći nam ovaj kruh, apostol Pavao veli: Jedan kruh, jedno tijelo mnogi smo. O sakramente bogoljubnosti! o znače jedinstva! O vezo ljubavi! Ko hoće da živi, ima gdje da živi. Neka pristupi, neka vjeruje; neka se utjelovi, da se oživi. Neka ne zazire od spoja udova, neka ne bude gnojav ud, što se ima amputirati, neka ne bude iskrivljen, te bi trebalo porumeniti poradi njega: neka je lijep, prikladan, zdrav! Neka prione uz tijelo, neka živi za Boga od Boga! Neka sad radi na zemlji, da poslije kraljuje na nebu.«[69]

---

[67] Ove zadnje riječi treba dobro uvažiti, da uvidimo, zašto sv. Augustin u svoje vrijeme kod revnih kršćana nije više urgirao svagdanju pričest, koja i onako bijaše krasno raširena. Danas bi se i sv. Augustin borio protiv nehaja, prezira i omalovaživanja u pogledu česte i svagdanje sv. pričesti.

[68] M. P. L. 35, 1611.

[69] M. P. L. 35, 1612—1613.

Poput Augustina († 430.) još i K a s i j a n († 435.) u 9. kolaciji kod euharistijskog tumačenja kruha našega svagdanjega i sv. P e t a r K r i z o l o g († oko 450.) u komilijama o Očenašu i o ženi s krvotokom svjedoče za praksu svagdanje pričesti. Kasijan pri koncu 23. kolacije ujedno žali, što se neki iz himbene poniznosti ili bolje iz prezira zadovoljavaju godišnjom pričešću, te protiv toga preporučuje nedjeljnu sv. pričest. A Petar Krizolog bolno konstatuje kraj svagdanje sv. misne žrtve i pričesti slab napredak duhovni poradi slabe vjere pričesnika.

11. Rezultat našeg istraživanja

može se zgodno svesti na ovu tvrdnju, koju smo obilnim svjedočanstvima tradicije dokazali: Historijska je zabluda, da je Pracrkva poznala samo nedjeljnu svetu pričest pod svetom žrtvom. Bilo da shvaćamo Pracrkvu u najstrožem smislu o prvoj općini onih triju hiljada prvih vjernika u Jeruzalemu; bilo da pod tom riječju obuhvaćamo svu Crkvu apostolsku; bilo napokon da rastegnemo taj izraz na svu perijodu krvavih progonstva, dapače i na perijodu velikih svetih Otaca istočnih i zapadnih: uz nedjeljnu, i tako reknem, službenu svetu misnu liturgiju i pričest bila je također u svako vrijeme više manje u običaju češća pa i svagdanja dragovoljna pričest revnijih vjernika pod revnim pastirima, i to ne samo javno u crkvi, nego također, osobito u progonstvu, privatno kod kuće. Jedino se ovo može priznati: Svagdanja sv. pričest i liturgija euharistijska kroz dva prva stoljeća nije nam tako često i jasno posvjedočena kao što u Pracrkvi jeruzalemskoj i perijodi trećeg i četvrtog stoljeća. Bit će i to istina, da su se u nekim krajevima, osobito gdje nije bilo revnih pastira ili gdje vanjske prilike nisu bile povoljne, zadovoljili nedjeljnom liturgijom i pričešću. Ali to nas ne ovlašćuje na tako općenit sud, koji se protivi ne samo historijskim činjenicama, nego i idealu samog božanskog Utemeljitelja o Crkvi i stalnoj želji svete Matere Crkve.

12. A zašto sveti apostol Pavao spominje samo nedjelno »lomljenje kruha«?

To je omiljeli prigovor, što ga treba konačno riješiti. U istinu taj prigovor, kad bi vrijedio, ne bi bio više od negativnog argumenta, koji sam za se još ne bi odlučio u ovoj stvari, pogotovo kad je bio poseban razlog, da se spomene zajednička i kanoti obvezatna služba euharistijska u nedjelju. Ali faktično apostol Pavao samo jedamput (1 Kr. 16, 2) prigodom sábiranja milodara za jeruzalemsku Crkvu izričito spominje »unam sabbati«, prvi dan tjedna ili nedjelju kao dan općenite i obvezatne službe Božje, a gotovo nebrojeno puta spominje euharistijsko lomljenje kruha b e z i k a k v e o z n a k e v r e m e n a, jer nije imao posebnog razloga, da vrijeme istakne. Isporedi 1 Kor. 10, 16. 17. 20. 21; 11, 17. 18. 20. 23—29. 33—34. Možemo dodati i 1 Tim. 2, 1.—4. gdje sv. Augustin, sv. Paulin Nolski i sv. Toma Akv. gledaju natuknute razne vrste euharistijskih molitava kod javne službe Božje; i osim toga Hebr. 13, 10 (Imamo oltar, s kojega nije slobodno jesti onima, koji služe šatoru); ispoređi također 13, 15—16, gdje se uz uključenu sakramentalnu žrtvu Kristovu (P e r i p s u m ergo offeramus hostiam laudis semper Deo...) spominju i žrtve hvale naše i žrtve dobrotvornosti, koje se imaju v a z d a[70] prikazati Bogu.[71]

I s v. L u k a u Djelima apostolskim (20, 7. 11) samo jednoć izričito spominje: »Kad smo se u prvi dan tjedna sastali na lomljenje kruha«, naime u Troadi, gdje su bili na putu, i gdje je Pavao već »sutradan htio otputovati, te je zato produljio govor do ponoći«. Nadalje imamo natuknutu molitvu i službu euharistijsku, kadgod se (n. pr. Djela ap. 14, 23) spominje, da su apostoli uz molitvu položili ruke na nove drugove, t. j. zaredili ih u svećenike. Poznato je naime, da se sveti red od najstarijih vremena vazda podjeljivao samo pod euharistijskom službom. A s druge strane grčke riječi, koje rabe[72] u takovim prigodama o zajedničkoj molitvi, znače češće euharistijsku molitvu i u Did. 4, 14. i u listovima sv. Ignacija Antiohijskoga (Ef. 5, 2 »m o l i t v a b i s k u p o v a i čitave Crkve t. j. Euha-

---

[70] *διὰ παντός*. Istim se izrazom služi Aberkije, gdje govori o Ribi (euharistijskoj), koju »treba vazda jesti«.

ristija; Smirnj. 7, 1: Uzdržavaju se od Euharistije i molitve, jer ne priznaju, da je Euharistija tijelo našega Spasitelja). Dapače i Justin zove misnu konsekraciju »riječ molitve« Kristove. Obratno i Pseudo-Ciprijan (Adversus aleatores 4) slobodno prevodi riječ θυσία žrtva (Did. 14, 2) naprosto riječju »molitva«. Tako je i Tertulijan jednom svom spisu dao natpis »o molitvi«, premda opširno također govori o liturgijskoj molitvi i žrtvi. Stoga je natuknuta Euharistija i u Djel. ap. 6, 6 i gdjegod se govori, da su komu viši sveti red podijelili uz molitvu. Nu nigdje se ne veli u takovim tekstovima, da se to samo u nedjelju učinilo.

Napokon teško se može pojmiti, da bi apostol Pavao, koji je toliko čeznuo i ginuo za Isusom, i onda, kad nije bilo nikakve zapreke od putovanja ili od progonitelja, odustao od češće i svagdanje Euharistije, kad je ipak znao, da su drugi apostoli u Jeruzalemu »svaki dan po kućama lomili kruh« euharistijski. Zar je manje poznao beskrajnost ovoga blaga nego mi? Svakako se žarki izrazi njegovi (Ef. 1, 16; 3, 14; Fil. 1, 8) o molitvi euharistijskoj najpotpunije razumijevaju, makar i mi ne mogli točno odrediti, gdje je privatna molitva njegova bila neposredno spojena sa službom euharistijskom i gdje nije bila. To stoji u svakom slučaju: Apostoli i prvi kršćani nisu bili »minimisti« u štovanju Euharistije i u revnom obavljanju euharistijske službe.



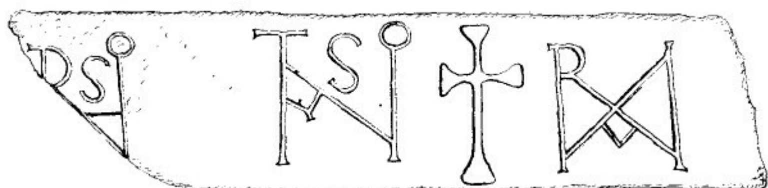
[72] εὐχή, προσευχή, προσεύχομαι.

Monogramatički natpisi triju biskupa solinskih iz V.—VI. vijeka.*

[Dodak Kronotaksi solinskih biskupa u Bogoslovskoj Smotri god. 1912.].

Don Frane Bulić.

God. 1925., pri nekim pomanjim istraživanjima u Solinu, na 44 m. na zapad gradskih vrata, zvanih Porta Caesarea, u jednoj gomili kamenja, bi u državnoj čest. br. 3675, uz nekoliko kamenih arhitektonskih komada, našast i ovi arhitrav:



On je manjkav sa lijeve strane po prilici za kojih 20 centimetara, a mnogo više sa desne strane, za 60 cm. Ukupna mu je sadašnja dužina 1.20 m a visina 35 cm., dočim mora da je bio originalno dug preko dva metra.[2]

Na ovomu arhitravu ili epistilu prvo monogramatsko ime može se riješiti i popuniti sa Honorius. Zapletaj slova

---

* Ovaj je članak izišao u taljanskom jeziku u nešto opširnijemu obliku u *Vjesniku za arheologiju i historiju Dalmatinsku*, god. 1924—25.

[1] Do sada su u Solinu našasta dva monogramatička natpisa u grobištu mučenika u Manastirinam i to: *Dracotius-a* i biskupa Gajana (Sr. Forschungen in Salona II. Der altchristliche Friedhof in Manastirine nach dem Materiale Bulić, bearbeitet von R. Egger Wien, 1926. S. 91, 106); pet jednakih monogramatičkih natpisa biskupa *Petrus-a* u hodniku na istok gradske bazilike Sympherio-Esyhieve (Sr. Forschungen in Salona I. Wien 1917 str. 28; Bull. dalm. 1900 str. 153—173); više manjkavih pluteja s imenom biskupa Honorija (Sr. Bulić-Bervaldi, Kronotaksa solinskih biskupa *u Bogoslovskoj Smotri* god. III. (1912.) str. 139 Tabla XVIII. XX.).

u ovomu monogramu nešto se malo razlikuje od monograma,

u ovomu monogramu nešto se malo razlikuje od monograma, našasta u trećoj gradskoj bazilici u Solinu, Honorijevoj, a to je u položaju slova O[2]. Ova se razlika dade vjerojatno tumačiti tim, što su monogrami u bazilici Honorijevoj bili na plutejim ili na cancelli okolo oltara, dočim je ovaj monogram bio na arhitravu nad vratima jedne zgrade.

U drugom monogramu nalazimo sve elemente imena Antonius, te tako ga i čitamo.

Treći monogram iza križa, koji je morao stati u sredini epistila ili arhitrava, riješavamo sa Ianuarius. Slovo **S**, koga ovdje nema, sudeći po analogiji sa dvama drugim monogramim, bilo je izostavljeno od klesara usljed proste nepomnje, jer za ovo slovo ima baš prostora po sredi, kano u dvama prvim monogramim. Četvrti monogram fali.

Prvo i treće ime Honorius i Ianuarius poznajemo u kronologiji biskupa solinskih. Imamo dva solinska biskupa imenom Honorius, prvoga medju godinam 481.—505, a drugoga medju godinam 528—547, dočim Ianuarius, dolazi samo jedan put[3]. Ako su prvi i treći monogrami biskupâ Honorius-a i Ianuarius-a, cijenimo da ne ćemo pogriješiti ako uzmemo, da je i drugi monogram po srijedi takodjer jednoga solinskoga biskupa i to Antonius-a. Jer bi bilo najmanje začudno, da bi na istom arhitravu medju imenim dvaju biskupa, bilo uklesano treće ime jedne osobe, ne biskupa. A to tim više što ime Antonius dolazi u katalozim solinskih biskupa, i ako ne na svojemu pravomu mjestu.

U prvom katalogu A Kronotakse[4] dolazi jedan Antonius na trinaestomu mjestu god. 239, ali kao mučenik: S. Antonius martyr; a u četvrtom katalogu D[5] na dvadesetsedmom mjestu i to po razorenju Salone, koje se je zbilo okolo god. 615.

Poznato je, a bilo je i dovoljno dokazano[6], koja konfuzija vlada u katalozim solinskih biskupa, i kako su ovi bili dobrim

[2] Bulić-Bervaldi nav. dj. Tabla XVIII. i XX.

[3] Kronotaksa itd. str. 132, 139; Tabla XVIII.

[4] Kronotaksa Prilog A.

[5] Kronotaksa Prilog D.

[6] Delehaye, Analecta Bollandiana 1897 p. 495; 1899 p. 326; 1904 p. 5; Bill. dalm. S. 1898 p. 65; 1900 p. 91, 276; god. 1912. Suppl p. 2; Kronotaksa i t. d. u Bogosl. Smotri 1912. str. 329—356.

dijelom rektificirani i uredjeni na temelju ponajviše rezultata iskopina u kršćanskim grobištim u Solinu, obijelodanjenih u ovoj Kronotaksi Bogoslovske Smotre god. 1912. Nije se dakle čuditi da ime biskupa Antonius-a dolazi u III i VII v.

Komentirajuć god. 1906. monograme solinskoga biskupa Petrus-a (god. 554—562) u Bullet. dalm., opazili smo da u V. vijeku i dalje, do srednjega vijeka, bio je običaj ovjekovječivati u monogramima ponajprije Pape, biskupe, visoke crkvene dostojanstvenike, a zatim mecenate, pokrovitelje, dobročince crkava, a istom kasnije arhitekte, graditelje istih[7].

Bila bi bila preuzetnost sa strane jednog prostoga arhitekta, vajara ili koga radnika crkve, urezati svoje ime u monogramu ili dati ga sastaviti u mozaiku, izim u ovomu zadnjemu slučaju, ako je dotičnik iz bogoljubstva dao napraviti dio crkvenoga mozaika, ili bio svećenik dodijeljen službi dotične crkve. itd[8].

S ovih razloga držimo da ime Antonius-a u monogramu na ovomu epistilu jest jednoga solinskoga biskupa, i baš onoga koga katalozi, i ako konfuzno, nose. Naše mnenje, da je Antonius bio biskup medju Honoriusom I.im i Ianuariusom, kada bi se još otkrio manjkajući komad arhitrava imenom četvrtoga biskupa, koji bi po kronoložkom redu imao biti Stephanus ili Honorius II., čini nam se vjerojatno. Jer dočim svi katalozi solinskih biskupa A, B, C, D, E, F, nose složno Ianuarius-a kano neposrednog nasljednika Honorius-a I, s druge je strane istina, da jedina data historički dokazana za biskupa Honorius-a jest pismo Pape Gelazija iz god. 493, a za Ianuarius-a pismo kralja Teodorika iz god. 507.

U ovomu prostoru, medju ovim dvijem sigurnim godinam, imalo bi se postaviti biskupovanje Antonius-a.

Prema ovomu Popis solinskih biskupa, dan u Kronotski, imao bi se po prilici popuniti ovako:

Honorius I god. 481 — c. 500.

Antonius c. g. 500—505. c.

---

[7] Bull. dalm. 1903. p. 71 s. Tav. XII; 1906. str. 153—173.

[8] Bull. dalm. 1906. str. 158; Kraus, Geschichte der altchristlichen Kunst I. p. 290 ss, 310 ss.

Ianuarius c. 505.—510.
Stephanus c. 510—527.
Honorius II 528.—547.

Kojoj je sgradi pripadao ovaj arhitrav ne može se sigurno reći. On je našast do preko 200 m. na jugozapad treće gradske bazilike u Solinu, — basilica Honoriana — i to još preko gradskih bedema, a po tomu ne bi bio pripadao ni bazilici Honorijevoj, a ni kojoj drugoj crkvenoj sgradi, kojih bilo u bližoj okolici bazilikâ, kano xenodochia, pauperum habitacula, monasteria, oratoria, gazophylacia itd[9]. Ali ovakih sgrada bilo je i podalje bazilika. On je pripadao jednoj sgradi, kojoj se, daljim nedavnim istraživanjima, našao donji prag u državnoj zemlji čest. 3675, ali koja graniči sa jednom privatnom br. 3677.

Završujući prvi dio Kronotakse biskupa solinskih na str. 240 Bogoslovske Smotre g. 1912. rekli smo, da se je nadati, da će valjda dalinje iskopine u Solinu ili kakva druga otkrića popuniti s vremenom i one praznine, koje tada uvidjasmo u našoj Kronotaksi.

A evo iza petnaest godina već se jedna praznina popunjava uslijed fortunatus casus. A kako se ne bi popunile i ostale, kada bi u Solinu još intenzivnije vladao fortunatus ligo, kada bi naime bilo više novčanih sredstava[10]? Bilo kako bilo, u projektiranom pothvatu — koji je zadrijemao zbog nestašice novčanih sredstava, — da bi se naime počeo sakupljati materijal za crkvenu povijest naše Države — Fasti ecclesiarum iugoslavicarum — kao popunjak za izdanje popravljena Farlatieva Illyricum Sacrum, ovo djelo moglo bi se započeti crkvom solinskom, jer je ova do sada sa svakoga gledišta najobradjenija. Hoc est in votis!

---

[9] Holtzinger, Die altchristliche Architektur, Stuttgart 1899 p. 205; Cabrol, Dictionnaire d' archéologie chrétienne et de liturgie s. v. Basilique p. 595.

[10] Bogosl. Smotra 1912. str. 240.

Kronološki pregled života sv. Franje Asiškoga

na osnovu najnovijih znanstvenih istraživanja.

Conspectus chronologicus vitae S. Francisci Assisiensis.

Dr. fra Dominik Mandić — Mostar.

1.182. — ca 24. juna (?!). — Rođen u Asizu, Umbrija, Ivan Bernardone, kasnije prozvan Franjo, od oca Petra Bernardone, bogatoga trgovca suknom, i majke plemenite Pike.

»A. D. 1182. Puer Franciscus natus est in civitate Assisii, patre Petro de Bernardone«, *Alb. Stadensis,* Monum. Germaniae historica, Scriptores (MG SS.), t. XVI. p. 350. Slično: *Minorita Erphordiensis,* MG SS. XXIV. 193. »Feliciter Pater sanctus migravit ad Christum anno incarnationis Domini MCCXXVI, aetatis autem suae XLV.° Nam quasi XXV annorum erat, quando a saeculi statu perfecte conversus est«, ***Bern. a Bessa,*** Liber de Laudibus b. Francisci, c. VIII. S ovim u savezu cfr *1 Cel.* 2; *Celano,* Leg. Chori 2; *Vita S. Francisci versificata* n. IX, ed. Al. Christofani, Prato 1882, p. 10.

ca 1190. — Upravitelj crkve San Giorgio u Asizu poučaje Franju u knjizi.

1 Cel. 23, *S. Bonav.,* Leg. maj. c. 15 n. 5, *Jordanus* 50.

1200.—1205. — Ratno stanje između Asiza i Perugje.

18. jan. 1200. prima Perugja u svoju sredinu asiškoga izbjeglicu Girarda »Gislerij Alberici« a domala neke druge, i daje im građansko pravo (*Bulletino d. R. Dep. di storia patria per l' Umbria,* vol. VI, Perugia 1900, p. 323; *Archivio per la Storia eccl. dell' Umbria,* vol. II, Foligno 1915, p. 549). Tekom 1203. neprijateljstva se zaoštravaju (*Bulletino, vol. VIII,* Perugia 1902, p. 137—139; *Archivio,* vol. II, p. 551). U novembru 1203. Asižani izriču kaznu nad izbjeglicama u Perugji, poimence nad sinovima »Gislerii« (*Compositio pacis Assisii an. 1203.,* Archivio II. p. 559 s.).

1204. — polovicom godine. — U odlučnoj bici između Asiza i Perugje Franjo zarobljen kod mosta San Giovanni i odveden u tamnicu u Perugju.

3 Socii 4, *2 Cel.* 4. Cfr. *Prof. Francesco Pennacchi,* L' anno della prigionia di S. Francesco in Perugia, Archivio per la Storia eccl. dell' Umbria, vol. II, p. 556.

1205. — u prvoj polovici augusta. — Izmirenje Asiza i Perugje. Franjo pušten na slobodu vraća se kući.

3 Socii 4, *2 Cel.* 4. — 29. jula 1205. neprijateljsko stanje traje: »Curia (imperialis) cum perusinis et cum illis de asisio qui sunt cum perusinis pactum non faciet... et curia iuuabit homines asisii recuperare iura sua...« *(Diploma Philippi II.* 29. jula 1205, Archiv. storico del Commune di Assisi, T. B. — A 2; Böhmer-Ficker, Regesta Imperii V, 1, n. 117.). Mir sklopljen prije 22. dotično 17. aug. 1205. *(Bulletino di storia patr. per l' Umbria,* VIII, n. 81. et 82.). Zadnji mirovni akt (»Pax inter perusinos et asisinates«) 31. aug. 1205 (*Bullettino,* VIII, n. 83).

— Pod jesen ili tekom zime. — Franjo teško bolestan. 1 Cel. 3.

1206. — Po svoj prilici rano u proljeće. — Franjo putuje u Apuliju, da tu zadobije viteštvo od grofa Gentilisa. Iz Spoleta vraća se natrag u Asiz.

»in Aquliam.... ut a quodam comite Gentii nomine miles fiat«, *3 Socii* 5. Cfr. *1 Cel.* 4 s., *2 Cel.* 6., *S. Bonav.,* Leg. maj. c. I, n. 3, *Anon. Perusinus* cap. I. n. 5. — U to je vrijeme u južnoj i srednjoj Italiji bilo više »Gentilis-a«: Gentilis comes de Manupello (*Böhmer,* Regesta Imperii V. n. 444.), Gentilis Rainaldi (*Ibid.* n. 12. 290), Gentilis de Palearia, čuvar malodobnoga Fridrika II. (*Ib.* n. 535 b), Berard Gentilis (*Ib.* n. 12. 510.). Mislim, da je Franjo putovao pod zastavu: Gentilis comes de Montefiore, za kojega znamo, da je koncem g. 1204. ratovao u korist carevu u srednjoj i južnoj Italiji (*Ib.* n. 12. 286 a), ili pod zastavu: »Mattheus Gentilis, dei et regia gratia comes Alesinus (Lesino) et Civitatis, capitaneus et magister iustitiarius Apulić et Terre Laboris« (*Ib.* n. 12. 599, cfr. ib. num. 668, 1.786, 2.820, 12.328, 12.525, 12.602.).

— tekom g. 1206. — Postepeno unutarnje obraćanje sv. Franje, hodočašće njegovo u Rim, susretaj s gubavcima, i t. d.

1 Cel. 6—9. *2 Cel.* 7—11, *3 Socii* 7—15, *S. Bonav.,* Leg. maj. c. 1, n. 4—6.; *Testamentum* s. Francisci n. 1.

1207. — prije 19. marta, dotično između 22. II. i 19. III.: Potpuno obraćenje sv. Franje odrekavši se oca i svijeta.

1 Cel. 13—15, *2 Cel.* 12, *3 Socii* 19 s., *S. Bonav.* Leg. maj. c. 2, n. 3 s. — »Anno Domini 1207 Franciscus vir negotiator officio... in habitu heremitico modum penitentie est aggressus«, *Jordanus* 1. Isto svjedoče: *Albricus Trium Fontium* (MG SS XXIII 887), *Rogerus de Wendover* (MG SS XXVIII 42), *Vincentius Bellouacensis* (Spec. Hisoriae, l. XXIX, c. XCVII p. 423), *Salimbene de Adam* (MG SS XXXII 21, 585), *Anon. Perusinus* c. 1, n. 3. Iscrpljivo o tome cfr. *P. D. Mandić,* De legislatione antiqua O. F. M., I, Mostar 1924., p. 4—19.

1207.—1209. — Franjo provodi pustinjački život i popravlja crkvice sv. Damnjana, sv. Petra (?) i sv. Marije Anđeoske.

1 Cel. 16—20, *2 Cel.* 14 s., *3 Socii* 21—24, *S. Bonav.*, Leg. maj. c. 2 n. 5—8. »Duobus deinde annis habitum heremiticum gessit«, *B. a Bessa*, De Laudibus c. VIII.

1209. — Po svoj prilici 24. februara. — Slušajući u Porcijunkuli Evanđelje Mt 10, 5—10 Franjo promjenjuje pustinjački život u apostolski.

»Anno Domini 1209 anno conversionis sue tercio audito in ewangelio, que Christus discipulis suis ad predicandum missis dixit, statim baculo et pera et calceamentis depositis habitum mutavit et qum, quem fratres nunc portant assumpsit imitator ewangelice paupertatis effectus et sedulus ewangelii predicator«, *Jordanus* 2. Cfr *1 Cel.* 22, *3 Socii* 25, *S. Bonav.* Leg. maj. c. 3 n. 1.

— 16. aprila. — Franji se pridružuju prvi drugovi: brat Petar (ne Cathanii!) i Bernardus de Quintavalle. Taj događaj i dan smatra se početkom franjevačke družbe.

1 Cel 23 s., *2 Cel.* 15, *3 Socii* 27—29, *S. Bonav.*, op. c. III, n. 3; Cfr. *Mandić*, op. c. p. 19—22.

— 23. aprila. — Brat Egidije pridružuje se Franjinoj družbi.

1 Cel. 25, *3 Socii* 32, *S. Bonav.*, Leg. maj. c. 3, n. 3, *Vita fr. Aegidii*, ed. Chron. 24 Gener., Anal. Franc. III p. 75, 113 s., Acta SS, Apr. III, p. 220 i 224.

— c a m a j. — Prvo apostolsko putovanje Franje i njegovih drugova. Franjo s Egidijem u Marki Ankonitanskoj.

3 Socii 33, *Anon. Perusinus* c. 3 n. 15, *Vita fr. Aegidii*, ed. Chron. 24. Gen., An. Fr. III 76, ed. Acta SS, Apr. III 222. Cfr *Mandić*, op. c. p. 22 s.

— Jun — septembar. — 4 nova druga iz Asiza.

»Sabbatinus, Moricus, et Ioannes de Cappella«, *3 Socii* 35, *Anon. Perusinus* c. 3, n. 17; »fr. Philippus septenarium numerum adimplevit«, *1 Cel.* 25.

— Zima 1209/1210. — Drugo apostolsko putovanje. Brat Bernard i Egidije u Florenciji.

1 Cel. 29 s., *3 Socii* 36—41, *S. Bonav.*, Leg. maj. c. 3, n. 7. Tada bio veliki led: »licet esset magnum frigus«, *3 Socii* 39, *Anon. Perusinus* c. 5 n. 20.

1210. — Prvih mjeseca. — Povratak s drugoga putovanja. U družbu primljena 4 nova člana. Preselenje u Rivo Torto.

»Statim autem alii quatuor viri, boni et idonei, appositi sunt ad eos et sequuti sunt sanctum Dei« *1 Cel.* 31. Cfr *3 Socii* 41, *S. Bonav.*, Leg. maj. c. 3 n. 7. — Glede imena prvih 11 drugova sv. Franje cfr *P. L. Oliger*, Exp. Reg. Ang. Clareni, Ad Claras Aquas 1912, p. 3—5.

— ca maj—jun. — Franjo piše pravila družbe i s njima putuje u Rim. Inocencije III. nausnice odobrava pravila i dopušta Franji i drugovima propovijedati.

1 Cel. 32 s., *2 Cel.* 16 s., *3 Socii* 46—52; *S. Bonav.*, Leg. maj. c. 3 n. 8 s. — Za rekonstrukciju Protoregule cfr *Mandić*, op. c. p. 121—125. U Rimu je Franjo položio zavjet poslušnosti Papi i bio ređen za đakona; druga braća položila su zavjet posluha Franji i primili tonsuru, *ibidem*, p. 36—43. Papa nadodao Protoreguli današnji Predgovor t. zv. »Regulae I«, *ib.* p. 40—42, 85, 126 s.

— Ljeto. — Franjo propovijeda u dolini spoletskoj.

1 Cel. 35—37.. *3 Socii* 53 s., *S. Bonav.*, Leg. maj. c. 4 n. 2.

— Jesen 1210. — proljeće 1211. — Franjo s braćom stanuje u kolibici kod Rivo Torto.

Odmah na povratku iz Rima braća se nastanila u Rivo Torto i tu slijedeću jesen i zimu (»cum hiems exsisteret«, Cel. 42) proveli.

1 Cel. 42—44, *3 Socii* 55., *S. Bonav.*, Leg. maj. c. 4 n. 3 s.

— 9. novembra. — Plemstvo (majores) i niži puk (minores) u Asizu sklapaju ugovor o međusobnom unutrašnjem izmirenju.

»Institutio et perpetualis locatio pro bono pacis et concordie a maioribus et minoribus Asisii facta«. Originalni tekst iz asiškoga komunalnoga arhiva objelodanio *prof. Fr. Pennacchi*, Il patto d' Assisi e S. Francesco, Assisi 1911, p. 3—7; talijanski prevod: *Al. Cristofani*, Delle storie di Assisi[3], Assisi 1902, p. 79—82.

1211. — Po svoj prilici u proljeće. — Opat benediktinskoga samostana u Monte Subasio, imenom Maccabeus, daruje Franji Porcijunculu, kamo se Franjo već bio preselio sa svojom družinom.

1 Cel. 44, *2 Cel.* 18, *3 Socii* 55 s, *S. Bonav.*, Leg. maj. c. 4 n. 5; Spec. Perf. c. 55. — Bila je započela vrućina, kada je Franjo ostavio Rivo Torto (»quidam ... deveniret ad umbraculum«, *1 Cel.* 44). Ipak Franjo je morao prijeći u Porcijunkulu najkasnije tekom proljeća g. 1211. prije novih misijskih pothvata, jer je iz Riva Torta preveo svih i *samo* 11 članova (*S. Bonav.*, Leg. maj. c. 4 n. 5, *2 Cel.* 18).

— 22. maja. — Prva glavna skupština (»Capitulum generale«) mlade bratovštine kod Porcijunkule.

3 Socii 57, *Anon. Perusinus* c. VIII n. 37. — Duhovska zakonodavna skupština (»Capitulum Pentecostes«) nije originalno franjevačka, nego ju

je uveo Inocencije III. kod franjevaca kao i kod drugih crkvenih redova onoga doba, i to kod Premonstratensâ 27. jul. 1198 (*Bull. Roman.*, ed. Taurien, t. III p. 126), Trinitaracâ 17. Dec. 1198 (Ib. p. 136.), Humiliatâ 16, juna 1201 (*Tiraboschi*, Vet. Hum. Monum. t. II p. 144), Crnoga Reda 20. aug. 1210 (*Migne*, P. L. t. 216, col. 312), te za sve Redove općim crkvenim zakonom g. 1215. (*Con. Later. IV*, Decreta XII, De communibus capitulis monachorum, Mansi, t. 22, col. 999).

— 29. septembra. — Mihaeljdanska skupština (Capitulum s. Michaelis) kod Porcijunkule.

3 Socii 57, *Anon. Perusinus* č. VIII n. 37.

1212. — 18./19. marta. — Klara pl. Scifi u društvu svoje rođakinje Miroslave de Gelfutio de Asses prima pokorničko odijelo i polaže zavjete u rukama sv. Franje u crkvici Porcijunkuli.

1 Cel. 18, *3 Socii* 24, *Leg. S. Clarae* n. 7 s., ed. Francesco Pennacchi, Assisi 1910, p. 10—14, *I. Leg. Minor S. Clarae* c. 1 ,ed. P. M. Bihl, Archiv. Franciscanum Historicum (AFH), VII p. 40 s., *Il Processo di canonisatione di S. Chiara d' Assisi* II, 1, ed. P. Z. Lazzeri, AFH XIII p. 443 i 447. — Tvrdnja P. Lazzeri, AFH XIII p. 434, da se Klara obratila na 28. marta 1211. osniva se na kritički nepouzdanim svjedočanstvima sestre Cecilije da Spello, Christiane de Assesi i Amate da Cocorano (Il Processo di canonisatione IV, VI, XIII, AFH, XIII p. 462, 464, 482). Tomu se protive svi dosada poznati autentični izvori, a i u samom Processo prvorazredna svjedočanstva sestre Pacifike de Gelfutio de Assesi (*Processo* I, 3, AFH, XIII 443), Bone de Guelfuccio de Assesi (*Ib.* XVII, 3. AFH, XIII 489), Benvenute da Peroscia (*Ib.* II, 2, AFH, XIII 447) i Beatrice, rođene sestre Klarine (*Ib.* XII, 5, AFH, XIII 480).

— 3. aprila. — Obraćenje Agneze, rođene sestre Klarine.

Legenda S. Clarae n. 24, *Vita sororis Agnetis, germanae S. Clarae*, Chronica 24 Gen., Anal. Franciscana, III 174.

— 13. maja. — Duhovsko Capitulum generale kod Porcijunkule. Vjerojatno tada učinjeni prvi nadopunjci i proširenje Pravila.

Cfr *Mandić*, op. c. p. 53—59, 127 s.

— Tekom ljeta. — Franjo dobio od opata de Monte Subasio crkvicu sv. Damnjana za Klaru i njezine drugarice. Uređenje prvoga samostana »Pauperum Dominarum«

Leg. S. Clarae n. 10; *Il Processo di canonisatione*. XII, 5, AFH XIII. 480; *Testament. S. Clarae*, Seraph. Legislat. textus originales, Ad Claras Aquas 1897, p. 275.

— 29. septembra. — Capitulum S. Michaelis kod Porcijunkule. Franjo lično nazočan.

— c a p r v i h d a n a o k t o b r a. — Put Franjin u Siriju. Protivnim vjetrovima bačen na dalmatinsku obalu.

»Sexto namque conversionis suae anno ... ad partes Syriae voluit transfretare. Qui cum navem quamdam, ut illuc tenderet, intravisset, ventis contrariis flantibus in partibus Sclavoniae cum caeteris navigantibus se invenit«, *1 Cel.* 55; *Vita S. Francisci versificata* n. 101—104, *Julianus de Spira* c. VIII, n. 34, Anal. Bol. XXI, p. 179 s.; *S. Bonav.*, Leg. maj. c. 9 n. 5.

— k o n c e m n o v e m b r a i l i t e k o m d e c e m b r a. — Povratak Franjin u Italiju preko Ankone.

Neko vrijeme Franjo je ostao na obalama slavenskim tražeći zgodu da nastavi put u Siriju. Videći da te godine (1212.) ne će nijedna lađa iz Dalmacije na Istok, još iste godine (1212.) ukrcao se na lađu za Ankonu

Izvori navedeni u prednjoj bilješci.

1213. — 8. m a j a. — Grof Orlando dei Catanei di Chiusi daruje Franji Alvernsku goru (La Verna, Casentino).

Cfr Darovnicu sinova grofa Orlanda di Chiusi od 9. jula 1274. kod *P. S. Mencherini*, Codice Diplomatico della Verna, n. 28, Firenze 1924, p. 38 s. (cfr ib. p. V.).

— 2. j u n a. — Duhovski capitulum generale kod Porcijunkule. Franjo lično nazočan u Asizu.

— T e k o m j u n a p o s v o j p r i l i c i. — Franjin put u Maroko. Na putu u Španiji teško obolio.

Prvi i drugi pokušaj Franjin, da dopre među nevjernike i da zadobije mučenički vijenac, psihološki su i historički usko povezani, i ne smijedu se mnogo jedan od drugoga rastavljati. »Post non multum enim temporis versus Marrochium iter arripuit...«, *1 Cel.* 56, Cfr. *Vita S. Francisci versificata* n. 105, *S. Bonav.*, Leg. maj. c. 9 n. 6.

— 29. s e p t e m b r a. — Capitulum S. Michaelis kod Porcijunkule. Franjo osutan na putu u Španiji.

1214. — R a n o p r o l j e ć e. — Povratak Franjin iz Španije u Italiju.

1 Cel. 56; *Celano*, Tractatus de Miraculis n. 34; *Julianus de Spira*, c. VII n. 35; *S. Bonav.*, Leg. maj. c. 9 n. 6; *Vita S. Fr. versificata* n. 105. — *N. Papini*, Storia di S. Francesco d' As. I, Foligno 1825, p. 79 s. misli, da se Svetac povratio u Italiju pod konac g. 1213.

Nije nemoguće, ali je više vjerojatno, da se Franjo povratio ranim proljećem 1214. Put tamo i natrag, zatim teška bolest, koja je morala dulje trajati i oslabiti Sveca za putovanje pješke, traže više mjeseci. — O mjesnim tradicijama španjolskim o putovanju sv. Franje cfr *P. Atanasio López*, Viaje de San Francisco a España, Archivo Iberico-Americano, An. I, Madrid 1914, p. 13—45, 257—89, 433—69.

— 18. maja. — Duhovski generalni Kapitul. Franjo u Asizu. U Red primljen prvi biograf sv. Fr. Toma de Celano.

Celano primljen u Red malo poslije povratka sv. Franje iz Španije: »Sed bonus Deus, cui mei et multorum sola bonitate placuit recordari! . . . Revertente quoque ipso ad ecclesiam Sanctae Mariae de Portiuncula, tempore non multum post, quidam litterati viri et quidam nobiles ei gratissime adhaeserunt,« *1 Cel.* 55 s.

— 29. septembra. — Capitulum S. Michaelis kod Porcijunkule. Franjo lično nazočan.

— 1212./1215. — Franjo piše pravila (»Formula vitae«) za Klaru i njezine sestre.

Cfr. *P. L. Oliger*, »De origine regularum S. Clarae, Arch. Fr. Hist. V, p. 185—193. — »Formula vitae« bila je prava regula. Osim onoga, što navodi Klara u Regula[3] c. 6 i svomu Testamentu (Seraph. Legislationis textus originales, p.62, 275 s.; *H. Boehmer*, Analekten, Tübingen u. Leipzig 1904 p. 35), sadržavala je i druge propise za uređenje života Klarinih drugarica. To se jasno vidi iz bule Grgura IX. »Angelis gaudium« od 11. maja 1238. (*Sbaralea*, Bullarium Franciscanum I, Romae 1759, p. 243). »For. vitae« sastavljena je prije sabora Later. IV., jer se ne može pomisliti, da bi Franjo sastavljao novu Regulu za Klarise protiv izričitoj zabrani Koncila (can. XIII., De novis religionibus prohibitis, *Mansi*, t. 22 c. 1002.).

— 1214. 21. III. — 1215. novembar. — Smrt prvoga zaštitnika sv. Franje kardinala Johannis de S. Paulo.

Cfr *K. Wenck*, Die römischen Päpste zwischen Alexander III. u. Innocenz III. u A. Brackmann, Papstum u. Kaisertum, München 1925., p. 415—74; *P. M. Bihl*, AFH XIX. p. 282—5.

1215. — 7. juna. Capitulum Pentecostes kod Porcijunkule Franjo nazočan.

— 29. septembra. — Capitulum S. Michaelis. Franjo u Asizu.

— 11.—30. novembra. — Concilium Lateranense IV. u Rimu. Zabranjeni novi Redovi i nova redovnička pravila.

Mansi, Amplissima Collectio Conciliorum t. 22, Paris u. Leipzig 1903., c. 982 ss.; *F. Hurter*, Geschichte Papst Innocenz III. u. s. Zeitgenossen, Bd. II. p. 538 ss.; *C. J. v. Hefele*, Conciliengeschichte, V,[2] Freiburg i. Br. 1886., p. 872—905.

Na Koncilu nije bilo govora o franjev. Reguli niti je Franjo tom prigodom bio u Rimu. Drukčije se ne da rastumačiti šutnja starijih izvora o tome, niti postupak biskupa u Francuskoj i drugdje, koji g. 1219./20. tjeraju franjevce iz svojih biskupija i pitaju Papu, da li se taj Red ima smatrati odobrenim prema zaključcima sabora Later. IV., na kojemu su dotični biskupi lično prisustvovali. Cfr pismo Honorija III. »Pro dilectis

filiis« od 29. maja 1220., *Sbaralea* I. p. 5; *Jordanus* 4; *N. Papini*, La Storia di S. Francesco d' Assisi, l. I. Fuligno 1825., p. 86 s.

— 1215./1216. — Klara (prima Regulu sv. Benedikta i) preuzimlje upravu samostana San Damiano u Asizu.

»Triennio vero post suam conversionem... cogente autem beato Francisco, suscepit tandem regimen dominarum«, *Celano*, Leg. S. Clarae n. 12; cfr. bulu canonisationis S. Clarae n. 7, AFH, XIII., p. 503; *Il Processo* I., 6, AFH, XIII., p. 443; *P. L. Oliger*, AFH, V., p. 192, 204.

1216. — 29. maja. — Duhovsko Capitulum generale. Franjo u Asizu.

— ca jun — jul. — Inocencije III. daje Klari »Privilegium paupertatis«.

Celano, Leg. S. Clarae 14; *Il Processo*, III., 13, XII., 6. Cfr. *P. L. Oliger*, AFH, V. p. 189—193; *P. Sabatier*, Le privilège de la pauvreté, Revue d' hist. franciscaine t. I., Paris 1924., str. 1—54. — Po svoj prilici, kada je Klara morala primiti benediktinsku Regulu, tražila je od Pape »Pr. paupertatis« kao iznimku od te Regule u pogledu siromaštva.

— 16. jula. — Franjo u Perugji na smrti Inocencija III. Tu se upoznaje s Jakovom de Vitry.

»In cuius obitu fuit praesentialiter S. Franciscus«, *Eccleston* c. 15. »Veni in civitatem quandam que Perusium nuncupatur, in qua papam Innocentium inveni mortuum, sed necdum sepultum«, *J. de Vitry*, Ep. I., Boehmer, Analeklen 96.

— 18. jula. — Honorije III. izabran papom u Perugji.

Potthast Aug. Regesta Pont. Rom. I n. 5.317.—20.

— Početkom augusta (?!) — Franjo dobiva u Perugji porcijunkulski oprost od pape Honorija III.

Cfr. *Sabatier*, Fr. Bartholi Tractatus de Indulgentia S. M. de Portiuncula, Paris 1900; *Dr P. Holzapfel*, Entstehung des Portiuncula-Ablasses, AFH, I., p. 31—44.

— 29. septembra. — Capitulum S. Michaelis kod Porcijunkule. Franjo nazočan.

— Oktobar. — J. de Vitry izvješćuje svoje prijatelje u Belgiji o franjevačkom pokretu.

(Nastavit će se.)



Secunda quaestio praevia ad Novam Apologiam Papae Honorii I.

Formula christologica Pseudo-Dionysii Areopagitae de activitate Christi theandrica tum obiectivistica Patrum, Scholasticorum et recentiorum theologorum, tum nova interpretatione subiectivistica lucubratur.

Dr. Josephus Marić, prof. ord.

Tractanda a nobis quaestio de celeberrima illa formula christologica agit Pseudo-Dionysii Areopagitae, quae novam quandam activitatem Christi theandricam affirmat.

Formula enim christologica, quae in epistola Pseudo-Dionysii ad monachum quendam Caium invenitur, sic sonat: »Ceterum non secundum Deum divina, neque humana secundum hominem perfecit (sc. Christus), sed utpote Deus homo factus, novam quandam activitatem theandricam nobis exhibuit.«[1]

Dicimus: Pseudo-Dionysii Areopagitae, cum eadem epistola ad Caium monachum Dionysii Areopagitae, S. Pauli discipuli et episcopi Atheniensis non sit, sed prouti infra magis patebit, scriptoris cuiusdam, qui sub finem saeculi quinti vel principio saeculi sexti in Syria vixit.[2]

Praesentem autem dissertationem tamquam Quaestionem praeviam ad Novam Apologiam Papae Honorii I.

---

[1] . . . *Καὶ τὸ λοιπὸν, οὐ κατὰ Θεὸν τὰ θεῖα δράσας, οὐ τὰ ἀνθρώπεια κατὰ ἄνθρωπον, ἀλλ' ἀνδρωθέντος Θεοῦ, καινήν τινα τὴν θεανδρικὴν ἐνέργειαν ἡμῖν πεπολιτευμένος.* Migne, P. gr. 3 (1), 1072.

[2] Bardenhewer, Patrologie, Freiburg (B), 1910, 462—465; Tixeront, Histoire des dogmes, Paris, 1922, III, 134; Mannucci, Istituzioni di patrologia, Roma, 1923, II, 286—291; Rauschen-Wittig, Grundriss der Patrologie, Freiburg (B.), 1926, 436—442.

praemittimus eam sane ob rationem, quod Monotheletae teste concilio Lateranensi (a. 649.) et Constantinopolitano, oecumenico sexto (a. 680.—681.) de una Christi activitate theandrica doctrinam probare cupientes, Theodosianorum seu Severianorum vestigia secuti, ad eandem Pseudo-Dionysii formulam christologicam provocabant.[3]

Theodosiani scilicet seu Severiani — qui duce Severo, patriarcha Antiocheno, Theodosio, patriarcha Alexandrino et Themistio diacono Alexandrino iam primo dimidio saeculi sexti doctrinam »de una Christi voluntate et activitate« et »de una Christi activitate theandrica« propositam defendunt — in capite septimo Unionis Alexandrinae, ad quam, uti in Praefatione ad Primam quaestionem praeviam monuimus, a Cyro, patriarcha Alexandrino saeculo septimo, anno scilicet 633. adducti sunt, unum eundemque Christum et Filium »divina et humana una activitate theandrica operantem secundum sanctum Dionysium« profitentur.[4]

Jam vero ex hac Unione Alexandrina praecipueque ex citato capite septimo Monotheletismus originem duxit, propter quem Cyrus, patriarcha Alexandrinus, Sergius, patriarcha Constantinopolitanus eiusque successores Pyrrhus, Petrus, Paulus et alii nec non Papa Honorius I. in concilio Constantinopolitano, oecumenico sexto, a. 680—68. damnati sunt. Damnationis causa ab eodem concilio ea infertur, quod Theodosianorum seu Severianorum vestigia secuti de una Christi voluntate et activitate et

[3] Mansi, Concilia, X, 894, 902, 974, 982, 987, 1010: XI, 222, 346, 354, 359, 635, 684—686.

[4] . . . *καὶ τὸν αὐτὸν ἕνα Χριστὸν καὶ υἱὸν ἐνεργοῦντα τὰ θεοπρεπῆ, καὶ ἀνθρώπινα μιᾷ θεανδρικῇ ἐνεργείᾳ, κατὰ τὸν ἐν ἁγίοις Διονύσιον.* Mansi, Concilia, XI, 565. Marić, Celebris Cyrilli Aleksandrini formula christologica de una activitate Christi theandrica in interpretatione Maximi Confessoris et recentiorum theologorum. Prima quaestio praevia ad Novam Apologian Honorii I. Papae. Zagreb, 1926. (Ex Ephemer, theol. Bogoslovska Smotra, 1926, 56—102. — De Monophysitismo Severiano vide: Junglas, Leontius von Bizanz, Paderborn, 1908; Lebon, Le monophysisme sévérien, Lovanii, 1909; Marić, De Agnoetarum doctrina, Zagreb, 1914; Tixeront, Op. c. 117—129.

de una Christi activitate theandrica doctrinam haereticam renovarunt.[5]

Qua de causa eadem quaestio iure merito adnumeranda est iis quaestionibus, quae nisi dilucidentur, nostra quidem opinione Monotheletismi historia aeque ac famosa illa de Papa Honorio I. controversia nec undequaque intelligi nec rite diiudicari possit.

Eandem autem quaestionem in quinque divisimus partes.

In parte prima textibus ex concilio Lateranensi (a. 649.) et concilio Constantinopolitano, oecumenico sexto (a. 680—681) desumptis innixi Theodosianos seu Severianos de una Christi activitate theandrica in Pseudo-Dionysii Areopagitae auctoritate fundasse ostendemus.

In parte secunda iisdem conciliis innixi Monotheletas Theodosianorum seu Severianorum de una Christi activitate theandrica doctrinam renovasse et restaurasse monstrabimus.

In parte tertia Pseudo-Dionysii Areopagitae sententias christologicas praecipuas seu fundamentales exponemus.

In parte quarta eiusdem Pseudo-Dionysii Areopagitae ipsam formulam christologicam de activitate Christi theandrica tractabimus.

Primo loco quidem probare conabimur praeter interpretationem, quae hucusque a theologis de eadem formula christologica proposita est, quamque interpretationem obiectivisticam et antimonophysiticam appellabimus,

---

[5] Mansi, Concilia, XI, 635, 684. Schwane, Dogmengeschichte, Freiburg (B), 1895, II., 378—410; Weiss, Historia Ecclesiastica, Graecii et Viennae, 1907, I., 361—373; Hergenröther-Kirsch, Handbuch der allgemeinen Kirchengeschichte, Freiburg (B), 1911, I., 668—686; Marx, Lehrbuch der Kirchengeschichte, Trier, 1919, 179—185; Knöpfler, Lehrbuch der Kirchengeschichte, Freiburg (B), 1919, 187—191; Tireront, Op. c. 160—192; Schmidt, Grundzüge der Kirchengeschichte, Mainz, 1925, 93—96. Cfr. etiam alios innumeros fere libros tum dogmaticos tum historicos uti etiam Monographias speciales, quae de ortu, evolutione et fine Monotheletismi agunt, de quibus in ipsa Nova Apologia Papae Honorii I. sermo erit.

aliam quoque adstrui posse eamque subiectivisticam et antinestorianam denominabimus. Secundo loco brevis sequitur interpretationis obiectivisticae expositio historico-critica inde a Sophronio, patriarcha Hierosolymitano usque ad temporis recentissimi auctores.

In fine vero inter utramque interpretationem comparationem instituemus.

Denique in parte quinta possibilitatem ostendemus et verosimilitudinem Theodosianus seu Severianos de una Christi activitate theandrica doctrinam in interpretatione subiectivistica formulae christologicae Pseudo-Dionysii Areopagitae fundasse.

Quaestionem vero facti, utrum scilicet Theodosiani seu Severiani unam Christi voluntatem et activitatem et unam Christi activitatem theandricam sensu subiectivo de facto proposuerint, ad specialem remittimus Quaestionem praeviam.

Accedamus igitur ad partem primam huius quaestionis.

I.

Teste concilio Lateranensi (a. 649) et Constantinopolitano oecumenico sexto (a. 680—681). Theodosiani seu Severiani suam de una activitate Christi theandrica doctrinam in Pseudo-Dionysii Areopagitae auctoritate fundabant.

Ita v. gr. in sessione tertia conicilii Lateranensis textus legebatur, in quo Themistius contra Colluthum quendam asserit Severum, patriarcham Antiochenum unam Christi activitatem theandricam — et non simpliciter divinam (sc. activitatem) — docuisse, cum Christus alia modo divino, alia vero humano operatus esset.[6] Si autem ipsa (sc. activitas) — prosequitur Themistius contra Colluthum — divina tantum (est) et non theandrica, uti saepe diximus, nihil secundum nos (sc. homines) operatus est (Christus).[7] Activitas Christi tum in divinis tum in humanis — ait

[6] Mansi, X, 982.
[7] Mansi, X, Ib.

idem Themistius ad Marcellinum presbyterum et Stephanum diaconum — non erat alia et alia (sc. duorum) sed una atque eadem utpote unius existens eiusdemque. Et hac de causa eam Areopagita theandricam nominat.[8]

Sequitur pars secunda, in qua Thedosianorum seu Severianorum supra dictam de Christi voluntate et activitate doctrinam a Monotheletis saeculo septimo renovatam atque restauratam esse probandum est.

II.

Teste eodem concilio Lateranensi et Constantinopolitano, oecumenico sexto Monotheletae saeculo septimo unam Christi voluntatem et activitatem et unam Christi activitatem theandricam proponentes Theodosianorum seu Severianorum christologiam renovabant et restaurabant.

Ita v. gr. Stephanus, episcopus Dorensis, in sessione secunda concilii Lateranensis asserit Theodorum, episcopum ecclesiae Pharanitanae, Cyrum, Sergium eiusque successores Pyrrhum et Paulum... Severi dogmata haeretica renovasse et exclamat: »... introductas extinguite tenebras Severi nefandissimarum haeresum per superius memoratos viros etiam nostris temporibus procaciter germinatas.«[9]

Deusdedit, ecclesiae Caralitanae in Sardinia episcopus in sermone, quem in sessione tertia eiusdem concilii Lateranensis habuit, Martinum Papam laudibus extollit, quippe qui Cyrum et Sergium, haereticorum confessione irretitos esse ostendit, quoniam unam in Christo cum Themistio et Severo activitatem theandricam esse dixerit.[10]

Martinus I. Papa in eadem tertia sessione concilii Lateranensis Cyrum et Sergium in dogmatibus Themistii esse discipulos dicit, eo quod ab eodem Themistio edocti Pseudo-Dionysii verba »novam quandam

---

[8] Mansi, X, Ib.
[9] Mansi, X, 894, 902.
[10] Mansi, X, 987.

activitatem theandricam« in »unam quandam activitatem theandricam« immutaverunt.[11] Quin immo Sergium idem Papa simpliciter de una Christi activitate locutum esse affirmat.[12] Prae oculis enim habet epistolam Sergii ad Cyrum datam, quae paulo ante legebatur. In ea enim Cyrum Sergius ob Unionem peractam laudat et adiungit«. *Asseruistis igitur ... confiteri ... eundem unum Christum* operari divina et humana una activitate, quia omnis divina et humana operatio ab uno eodemque Deo Verbo incarnato procedebat.«[13]

Teste eodem Martino Papa, uti videre est ex quarta sessione eiusdem concilii Lateranensis, Pyrrhus, patriarcha Constantinopolitanus Cyrum contra Sophronium, patriarcham Hierosolymitanum, defendit dicens »novam... activitatem theandricam« non posse aliter intelligi quam »unam activitatem theandricam.«[14]

In sessione secunda concilii Constantinopolitani, oecumenici sexti, Macarius, patriarcha Antiochenus, Constantino, imperatori respondit: »Ego numerum (sc. unam vel duas Christi activitates) non dico, sed secundum sanctum Dionysium theandricam eius (sc. Christi) activitatem«.[15] In sessione vero octava professio fidei ab eodem Macario composita legebatur, in qua dicit: »...et omnem divinam atque humanam operationem ex eodem uno Christo Deo nostro nova ratione processisse credimus. Neque enim quae divina sunt, secundum Deum, neque rursus, quae hominis, secundum hominem, sed incarnatus Deus Verbum novam quandam activitatem theandricam et hanc totam vivificam demonstrat.[16] Denique in eadem sessione repetit Macarius: »Non dico duas naturales voluntates et

---

[11] Mansi, X, 982.

[12] Mansi, X 982.

[13] Mansi, X, 974.

[14] Mansi, X, 1010.

[15] *...ἐγὼ ἀριθμὸν οὐ λέγω, ἀλλὰ θεανδρικὴν αὐτοῦ τὴν ἐνέργειαν κατὰ τὸν ἅγιον Διονύσιον.* Mansi, XI, 222, 346.

[16] Mansi, XI, 354.

duas operationes naturales... nec si membratim incidar et mittar in mare.«[17]

Patres in sessione decima octava eiusdem concilii Constantinopolitani coadunati Theodorum, episcopum Pharanitanum, Sergium, Pyrrhum, Petrum, Paulum... et »Honorium, qui fuit papa antiquae Romae«, Cyrum Macarium et Stephanum eius discipulum haeresim« consentaneam insanae ac malitiosae sectae impiorum Severi atque Themistii...« restaurasse atque disseminasse declarant.[18]

Iidem Patres in epistola ad Papam Agathonem dicunt: »... anathematibus interfecimus... Theodorum, Sergium, Honorium, Cyrum, Paulum, Pyrrhum et Petrum. Ad hoc autem et post eos anathematibus haereticorum iuste subiecimus et eos qui vivunt suscepta illorum impietate, vel ut apertius dicatur... Severi et Themistii exosorum Deo, Macarium... Stephanum eius ad amentiam discipulum.... item Polychronium, qui in dogmatibus haereticis nomini suo respondens inveteravit...«[19]

Teste igitur concilii Lateranensis (a. 649) et concilio Constantinopolitano, oecumenico sexto (a. 680—681) una ex parte Theodosiani seu Severiani saeculo sexto et septimo ad Pseudo-Dionysium provocantes unam Christi activitatem theandricam profitebantur. Ex altera vero parte Monotheletae Theodosianorum seu Severianorum de una Christi voluntate et activitate et de una Christi activitate theandrica doctrinam ab iisdem conciliis renovasse ac propugnasse affirmantur.

---

[17] Mansi, XI, 359.

[18] *καινοφώνως ἐνσπείρας τὴν αἵρεσιν, τῇ Ἀπολλιναρίου, Σεβήρου καὶ Θεμιστίου τῶν δυσσεβῶν φρενοσλαβεῖ κακοδοξίᾳ συνᾴδουσαν* ... Mansi, XI, 635.

[19] ... *πρὸς δὲ τούτοις καὶ μετὰ τούτους τοῖς ἀναθέμασι τῶν αἱρετικῶν ἐνδίκως καθυπεβάλομεν καὶ τοὺς ἐνζῶσιν ἀναδεδεγμένους τὴν τούτων ἀσέβειαν, εἰπεῖν δὲ μᾶλλον σαφέστερον, τὴν Ἀπολλιναρίου, Σεβήρου τε, καὶ Θεμιστίου τῶν θεοσυγῶν, Μακάριον ... Στέφανον ... Πολυχρόνιον* ... Mansi, XI, 684—685.

His itaque explicatis videre oportet, quonam sensu formula christologica Pseudo-Dionysii de activitate theandrica intelligenda sit, et quo sensu Theodosiani seu Severiani eam intellexerint et ad eam provocaverint.

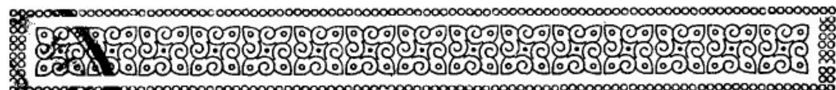
Utrumque videre necesse est si sensum, quem damnatio Monotheletarum et Papae Honorii I. a Patribus concilii Constantinopolitani, oecumenici sexti facta habuit, recte perspicere volumus.

Sed antequam ad ipsam Pseudo-Dionysii Areopagitae formulam christologicam accedamus, praecipuas eius seu fundamentales opiniones christologicas inspiciamus oportet.

Quem finem disputationis pars tertia prosequitur.

(Continuatur).





Prikazi, izvještaji, bilješke.

Važnije odredbe i rješenja sv. Stolice u Acta Apostolicae Sedis g. 1926.

Priopćio: **Dr. I. A. Ruspini.**

I. Krunica od stakla. U »Upozorenju« (Monitum), koje se nalazi na čelu autentičnog popisa apoštolskih oproštenja od 17. Febr. 1922., izrečeno je, da se mogu oproštenjima providiti samo one krunice, križevi, kipići i medalje, koje nijesu od kositra, olova, stakla ili slične materije, koja se lako lomi i ništi.

S time kao da je u opreci rješenje Congr. Indulgentiarum od 29. Febr. 1820. ad 2-um, gdje se izrijekom kaže, da se mogu oproštenjima providiti krunice, ako su zrnca od jakog i punog (ne — šupljeg) stakla (»dummodo globuli sint ex vitro solido et compacto«)

Pitalo se stoga, da li se gore navedeno »Upozorenje« imade shvatiti u smislu rješenja Congr. Indulgentiarum od 29. Febr. 1820., t. j. da li se mogu oproštenjima providiti krunice, ako su zrnca od jakog i punog stakla, a sv. Penitencijarija (A. A. S. XVIII, 24) odgovorila je dne 21. Dec. 1925.: »Affirmative«.

II. Đački dvoboji. Na upit, da li kaznama Zakonika (kan. 1241. i kan. 2351) potpadaju đački dvoboji, kakovi su u porabi u Njemačkoj (t. zv. Bestimmungsmensuren), a kod kojih redovno nema pogibelji, da se zadade smrt ili teška rana, odgovorila je Congr. Concilii (A. A. S. XVIII, 132—138) dne 13. Juna 1925., da i takovi dvoboji potpadaju kaznama kan. 1241. i kan. 2351. Zakonika.

Već je dne 9. Aug. 1890. Congr. Concilii (Thesaurus resol. S. Congr. Concilii tom. CXLIX, 769 ss) izjavila bila, da takovi đački dvoboji potpadaju crkvenim kaznama. Novi Zakonik ne daje definicije kanoničkog delikta dvoboja, nego je pojam toga delikta, kako ga je autentičnim tumačenjem ustanovilo spomenuto rješenje, naprosto preuzeo iz ranijega prava. Na tomu temelji se i najnovije rješenje Congr. Concilii od 13. Juna 1925.

Kod upitnih đačkih dvoboja rabe se mačevi, koji su posvema tupi, izuzevši šiljak. Takovim se oružjem može po sebi da zadade smrt ili teška rana, no borci su pri dvoboju tako zaštićeni i opremu-

ljeni, da je redovno isključena pogibelj smrti ili teške rane. Ti dvoboji služe kao vježba i priprava za druge, gdje se rabe posvema oštri mačevi i gdje nema zaštitne opreme, pak postoji zato kod njih redovno pogibelj smrti ili teške rane; pače se članovi t. zv. borbenih udruženja (schlagende Verbindungen) obvezuju na opisane vježbe bezuvjetno, a na dvoboje sa posve oštrim mačevima i bez zaštitne opreme uvjetno, t. j. za slučaj, da budu uvrijeđeni ili izazvani. Ta je veza s tim drugim dvobojima, po našem sudu, i razlog, da ovakovi đački dvoboji, iako kod njih redovno nema pogiblji smrti ili teške rane, ipak potpadaju kaznama Zakonika.

III. Spaljivanje mrtvaca. Povodom učestale propagande za spaljivanje mrtvaca upravila je u toj stvari Congr. S. Officii posebni »Naputak« (A. A. S. XVIII, 282—283) dne 19. Juna 1926. na sve Ordinarije, koji u jezgri ovo sadržaje:

Spaljivanje mrtvaca barbarski je običaj, koji se kosi ne samo sa kršćanskim već i sa prirodnim osjećajem pijeteta prema tjelesima pokojnika, a i sa stalnom od iskona uvedenom disciplinom Crkve. Kongregacija opominje pastire kršćanskog stada, neka vjernike pouče, kako neprijatelji kršćanskog imena preporučuju i šire spaljivanje mrtvaca, e da bi tim duh odvratili od pomisli na smrt i od nade na uskrsnuće tjelesa te tako utrli put materijalizmu. Iako spaljivanje tjelesa nije u sebi zlo, pače u izvanrednim prilikama radi općeg boljka i dopušteno, ipak je ono samo kao i pogodovanje njegovo redovno teško zabranjeno i zato opravdano po papama mnogo puta, najposlije i u novom Zakoniku (kan. 1203, § 1), zabačeno.

Pokojniku, čije se tijelo spaljuje na osnovu odredbe drugih lica, smije se dati crkveni pogreb, ako se shodnom objavom — da je spaljenje odabrano ne po pokojniku, već po drugima — može uspješno ukloniti sablazan; ne može li se to učiniti poradi posebnih mjesnih ili vremenskih prilika, ima se takovom pokojniku uskratiti crkveni pogreb.

Pokojniku, koji je sam odredio, da mu se tijelo spali, a nije to prije smrti požalio i odredbu opozvao, ne smije se dati crkveni pogreb. Okolnost, da je pokojnik za života običavao, da koji vjerski čin izvršuje, a i mogućnost, da je pred samu smrt požalio svoju odredbu, ne dostaju, da mu se smije dati crkveni pogreb, jer ta nagađanja o opozivu dane odredbe ne pružaju dokaz te se na nje ne može da uzme obzir u spoljašnjem sudu.

Zabrana crkvena pogreba obuhvata: eksekvije u crkvi, blagoslov tijela ili pepela i sahranjivanje na blagoslovljenom groblju.

Konačno pozivlje »Naputak« Ordinarije, neka se prema potrebi sastanu pri svojem metropoliti i zajedno ispitaju i ustanove shodne mjere u toj stvari; o svojem vijećanju, zaključenim mjerama i uspjehu neka kasnije izvijeste sv. Stolicu.

Naši su Ordinariji već o toj stvari vijećali na zadnjim biskupskim konferencijama u Zagrebu i izdali odnosne svoje upute i propise u skupnoj okružnici.

IV. Propis o svećenicima u stranim lječilištima. Kongregacija Concilii upravila je dne 1. Jula 1926. na sve Ordinarije okružnicu o svećenicima, koji radi liječenja, oporavka ili ladanja borave izvan svoje biskupije (A. A. S. XVIII, 312—313). Okružnica sadrži ove propise:

1. Svećenici, koji žele da na neko vrijeme podu na liječenje, oporavak ili ladanje izvan biskupije, neka za to zamole svoga Ordinarija, naznačivši u molbi kako rok (otkada — dokle) tako i mjesto, gdje će boraviti.

2. Ordinariji imadu da točno ispitaju i ocjene razloge, na osnovu kojih svećenik takav dopust traži; imaju i da ranije prosude vladanje molitelja, te da traženi dopust samo oprezno podijele.

3. Treba i da traže, da njihovi svećenici odaberu samo takova svratišta i domove, koji dolikuju božjim službenicima.

4. Pored toga imaju Ordinariji da imena tih svećenika što prije dojave kuriji one biskupije, gdje će ovi boraviti, naznačivši kako dopusni rok (otkada — dokle) tako i svratište ili dom, gdje će stanovati.

5. Svećenici ovi, čim stignu u mjesto, gdje će boraviti, imaju se predstaviti u kuriji, ili, prema prilikama, pohoditi dekana odnosno župnika, koji će o tom izvjestiti svoga Ordinarija.

6. a) Ordinariji pako mjesta, kamo svećenici običavaju da dolaze radi liječenja, oporavka ili ladanja, imaju da nad njima bdiju marno i brižno, i to ili sami ili po svećenicima, kojima tu posebnu dužnost povjere: a služenju sv. mise neka ih ne pripuste, ako se ne pokoravaju gornjim propisima.

b) A da se ti svećenici lakše zadrže u zaptu, neka Ordinariji ustanove shodne kazne protiv onih, koji bi prouzročili sablazan ili išto počinili, što je njihovom stališu nedolično.

c) Mogu se i zaprijetiti suspenzijom latae sententiae onima, koji bi pohodili kazališta, kinematografe, plesove i druge ovakove svjetske priredbe (spectacula), ili bi odložili propisano duhovničko odijelo.

d) Imaju i da kaznama, prema ustanovama kanona, zaista kazne te svećenike, ako se ne bi pokoravali ovim propisima (Okružnice) ili drugim crkvenim zakonima.

e) O krivnji i kazni treba da marno izvijeste kuriju dotičnog svećenika, a po potrebi i samu ovu Kongregaciju (Concilii).

s) U toj stvari imaju Ordinariji da nadziru i redovnike, te da ih, ako pogriješe, kazne prema ustanovama kanona, a uz to da ih i prijave njihovim višim poglavarima.

NB. Dodajemo Okružnici neke naše opaske, koje smatramo potrebnima.

Suspenzija l. sententiae, o kojoj govori Okružnica (t. 6. c.), je suspenzija »a divinis« ili »ab ordine«, a nije suspenzija »ab officio« ili »a beneficio«.

Zabranu polaženja kazališta, kinematografa i t. d., o kojoj govori Okružnica (t. 6. c.), valja shvatiti u smislu Zakonika (kan. 140.: »Spectaculis, choreis et pompis quae eos dedecent, vel quibus clericos interesse scandalo sit, praesertim in publicis theatris, ne intersint«), jer Okružnicca ne proširuje zabranu općeg prava nego ju samo naglašuje. No ako je gdje partikularnim pravom proširena zabrana općeg prava, veže ona i svećenike, koji se tamo na liječenju itd. nalaze, a Ordinarij može i tu proširenu zabranu providiti kaznom suspenzije l. sententiae.

Okružnica (t. 6. c.) veli »si talarem vestem deponant«, a ne veli »si clericalem vestem deponant«, kako smo mi gore stavili. No očito je, da Okružnica misli na propisanu duhovničku nošnju, jer Zakonik (kan. 136, § 1.: »Omnes clerici decentem habitum ecclesiasticum, secundum legitimas locorum consuetudines et Ordinarii loci praescripta, deferant«) općenito ne propisuje talara, već upućuje glede duhovničke nošnje na zakonite običaje i biskupijske propise. Vidi se to i iz uvoda Okružnice, gdje se fraza »talari veste deposita« izjednačuje sa frazom »profanum omnino vestitum induere«.

V. Posveta ljudskog roda Presv. Srcu Isusovomu. Općim dekretom Congr. Indulgentiarum od 22. Aug. 1906. odredio je bio papa Pijo X., da se svake godine, na blagdan Presv. Srca Isusova, izvrši posveta ljudskog roda u svim župnim crkvama, a i drugima, gdje se taj blagdan slavi, pak je i propisao posebni obrazac za tu posvetu. Još je odredio, da se iza posvete imaju moliti litanije na čast presv. Srca Isusova.

Enciklikom »Quas primas« od 11. Dec. 1925. odredio je Papa Pijo XI., da se svake godine, zadnje nedjelje Oktobra, t. j. na blagdan Isusa Krista Kralja, obavi posveta ljudskog roda Presv. Srcu Isusovomu i to prema (novom) obrascu, što ga je Congr. Rituum svojim listom od 17. Octob. 1925. poslala Ordinarijima.

U vezi s tim upitana je Congr. Rituum: I. Mora li se i na blagdan Presv. Srca Isusova obaviti posveta, a ako se mora, po kojem obrascu? II. Moraju li se na blagdan Isusa Krista Kralja, pored posvete, izmoliti litanije Presv. Srcu Isusovom?

Kongregacija je dne 28. Aprila 1926. (A. A. S. XVIII, 319—320) odgovorila: I. Na blagdan Presv. Srca Isusova može se obaviti posveta, ali se ne mora obaviti; a ako se obavlja, treba uzeti (novi) obrazac propisan za blagdan Isusa Krista Kralja. II. Na blagdan

Isusa Krista Kralja moraju se, pored posvete, izmoliti i litanije Presv. Srcu Isusovomu.

VI. Zamjene u koru. Zakonik određuje u kan. 419. § 1.: »In ecclesiis in quibus non omnes simul choro intersunt, qui ad eum adstringuntur nequeunt per alium huic obligationi satisfacere, nisi in casibus particularibus, iusta ac rationabili de causa, et modo substitutus eodem tempore servitio chori non sit adstrictus, et sit in eadem ecclesia canonicus, si agatur de suplenda vice canonici, beneficiarius, si de beneficiari; qui vero ad chorum non adstringuntur, obligatione residendi in loco beneficii non tenentur per dies quibus a choro absunt«.

Na upit, da li je za ovakovu zamjenu potrebna dozvola sv. Stolice ili barem Ordinarija ili Kaptola, odgovorio je Odbor za autentično tumačenje kanona Zakonika (A. A. S. XVIII, 393) dne 25. Jula 1926.: »N e g a t i v e«. Ne treba dakle ničije dozvole.

VII. Povodom spora, koji je (kod nas) nastao o tome, da li se moraju Ordinariju polagati (godišnji) računi vrhu uprave imovinom (fundus, legata) redovničkih župa, zatraženo je rješenje od Odbora za aut. tumačenje kanona Zakonika. Taj je Obdor odgovorio (A. A. S. XVIII, 393) dne 25. Jula 1926.: »A f f i r m a t i v e«.

Po Zakoniku (kan. 1425, § 2) je redovnička ona župa, koja je punopravno (t. j. quoad spiritualia et temporalia) pripojena redovničkoj kući.

Upit i odgovor tiču se izuzetih redovničkih kuća (domus religiosorum exemptorum), jer se o drugim redovničkim kućama nije uopće moglo da razložno dvoji.

Odgovor Odbora temelji se na kan. 631, § 3 (»Quod attinet ad parochi vel vicarii religiosi remotionem a paroecia, servetur praescriptum can. 454, § 5., e t q u o d a d b o n a t e m p o r a l i a praescriptum can. 533, § 1, n. 4, et can. 535, § 3, n. 2«) u vezi sa kan. 533, § 1, n. 4. (»Pro pecuniae collocatione... praevium consensum Ordinarii loci obtinere tenentur: ...Religiosus quilibet, e t s i O r d i n i s r e g u l a r i s a l u m n u s, s i p e c u n i a d a t a s i t p a r o e c i a e v e l m i s s i o n i, a u t r e l i g i o s i s i n t u i t u p a r o e c i a e v e l m i s s i o n i s«) i kan. 35, § 3, n. 2. (»L o c i O r d i n a r i o i u s i n s u p e r e s t o c o g n o s c e n d i: ...D e a d m i n i s t r a t i o n e f u n d o r u m l e g a t o r u m q u e d e q u i b u s i n c a n. 533, . 1, n. 3. 4.«) Zakonika.

VIII. Sprečavanje crkvene jurisdikcije. Po kan. 2334, § 2 Zakonika (»Qui impediunt directe vel indirecte exercitium jurisdictionis eccleslsticae sive interni sive externi fori, ad hoc reccurentes ad quamlibet laicalem potestatem«) pada u izopćenje latae sententia sv. Stolici na posebni način pridržano: tko utokom na koju god svjetovnu vlast izravno ili neizravno spriječi vršenje crkvene jurisdikcije bilo nutarnjeg bilo spoljašnjeg suda.

Na upit, da li za tu kaznu dostaje i bezuspješan utok, ili se pako traži uspješan utok, odgovorio je Odbor za aut. tumačenje kanona Zakonika (A. A. S., XVIII, 394) dne 25. Jula 1926.: »**N e g a t i v e a d p r i m a m p a r t e m, a f f i r m a t i v e a d s e c u n d a m, f i r m o t a m e n p r a e s c r i p t o c a n. 2235.**«

Ne dostaje dakle za kaznu kan. 2334, § 2 bezuspješan utok, već se traži uspješan utok, ali se bezuspješan utok može da kazni drugom primjerenom kaznom, ako je prouzročena kakova sablazan ili šteta.

Odgovor Odbora temelji se na kan. 2228. (»Poena lege statuta non incurritur, nisi delictum fuerit in suo genere perfectum secundum proprietatem verborum«) i kan. 2235. (»Delictum frustratum aut conatus delicti, nisi tamquam distincta delicta lege plectantur, possunt congrua poena pro gravitate puniri, salvo praescripto can. 2213 § 3.«) u vezi sa kan. 2213, § 3 (»Ab omni imputabilitate liberatur qui sponte ab incepta delicti exsecutione destiterit, si nullum ex conau dammum aut scandalum ortum sit.«) Zakonika.

IX. Gajenje katehetičke struke u sjemeništima. Listom kongregacije »de Seminariis et de Studiorum Universitatibus« od 8. Sept. 1926. (A. A. S. XVIII, 453—454) pozivlju se Ordinariji, neka bi se poskrbili, da se u njihovim sjemeništima, prema propisu Zakonika (can. 1365, § 3: »Habeantur etiam lectiones de theologia pastorali, additis practicis exercitationibus praesertim de ratione tradendi pueris aliisve cathechismum . . .«), marno gaji katehetička struka tako, da profesor pastirskog bogoslovlja drži česta predavanja o načinu katehizovanja mladeži i puka, a sami klerici da se praktično vježbaju u katehetizovanju bilo u sjemeništu bilo u crkvi.

X. O vlasti biskupa obzirom na delegovanje nekih ovlaštenja (facultates), koja se tiču oproštenja (indulgentiae). Po Zakoniku (kan. 349, § 1, n. 1. u vezi sa kan. 239, § 1, n. 5.) mogu biskupi (rezidencijalni i naslovni) da svagdje, uz propisane obrede, blagoslove sa svima oproštenjima, što ih sv. Stolica običaje davati: krunice, križeve, medalje, kipove i od sv. Stolice odobrene škapulare; te škapulare mogu staviti na osobe tako, da se one nemoraju upisati u kazalo članova.

Već je dne 18. Jula 1919. Apostolska Penitencijarija izjavila, da biskupi ovo svoje ovlaštenje ne mogu habitualno delegovati svojim svećenicima.

Sada je pako Apoštolska Penitencijarija upitana bila: 1. da li biskupi rečeno svoje ovlaštenje mogu da barem za pojedine slučajeve delegiju svojim svećenicima; 2. da li rečeno ovlaštenje, što ga imaju biskupi, pripada i njihovim generanim vikarima.

Na oba pitanja odgovorila je Apostolska Penitencijarija dne 10. Novembra 1926. (A. A. S. XVIII, 500): »N e g a t i v e«.

Odgovor na 1. pitanje temelji se na kan. 210. Zakonika (»Potestas ordinis, a legitimo Superiore ecclesiastico sive adnexa officio sive commissa personae, nequit aliis demandari, nisi id expresse fuerit jure vel indulto concessum«).

Odgovor na 2. pitanje temelji se na tom, što se radi o povlastici, kakovu Zakonik daje kardinalima (kan. 239. § 1. n. 5) i biskupima (kan. 349. § 1, n. 1), a ne daje je generalnim vikarima.

Dva srpska udžbenika Psihologije.

Prof. Zimmermann.

Kad sam nakan da o toj temi iznesem svoje mišljenje, treba da ga iznajprije oslonim na fiksirane kriterije.

Za valjani se udžbenik traži 1. da je na savremenoj visini nauke, po svim rezultatima dosadanjeg istraživanja. Pri tome će se udžbenik ograničiti na osnovne poglede, koji su općeno usvojeni, ne ističući u kontroverznim pitanjima specijalnog autorova mišljenja bez objektivnog referata ostalih.

Kod psihološkog udžbenika, i to za srednje škole — a samo takav držimo pred očima — posebice je pripaziti na eksperimentalno metodičke rezultate. Po dosadašnjem tipu prevladava u školskim knjigama čista psihologija, sa umetanjem fiziološke, i sa više manje eksperimentalno metodičkih osvrta. Pa kako je i po svom historičkom razvitku bila psihologija (ispred eksperimentalne) opažajno deskriptivna i ujedno eksplikativna (ne samo fiziološki!), tako je i u prirodi stvari osnovano, da se pokusno (eksperimentalno) istraživanje oslanja na poznavanje psihičkih pojava iz nepokusnog opažanja (= čista psihologija). Zato će se i u buduće držati udžbenici ovog smjera — a da ne ostanu isključivo pri njemu. Metodičkim napredovanjem psihologije revidirati će se starija psihološka shvaćanja, a cjelina će time zadobiti eksaktni karakter. Naučni je dakle cilj, da đak upozna naročito najnovije psihološke pravce. I tu se nameće pitanje: u kojoj mjeri i na koji način da se sa čistom psihologijom spoji eksperimentalna? Moglo bi se dati dvojako riješenje: da ostanu udžbenici uglavnom kao do sada, t. j. čisto opažajni, sa ponekim uputama u eksperimentalnom smislu; ili da se i u srednje škole zavede osim ovakog udžbenika još jedan posve eksperimentalne psihologije (s užim opsegom nego na pr. Radosavljevićev Uvod u eksp. psihologiju), koja bi se dala spojiti sa somatologijom (i biologijom) u zajednički obučni predmet »antropologiju«. Budući da ova podjela u našim školama još nije provedena, potrebno je zasad ostati kod dosadašnje kombinacije metodičkih puteva.

Eksperimentalna psihologija opet ne može nadomjestiti čisto psiholoških eksplikacija, koje su potrebne ne možda zbog »skolastičkih« predispozicija, nego s istih razloga, s kojih je i jedan takav fizičar, kakav je M. Planck, mogao konstatirati (na predavanju u Düsseldorfu), da su »prirodoslovci uvidili, da ishodište njihovih istraživanja nije samo u sjetilnom opažanju i da je prirodna znanost nemoguća bez neke doze metafizike«. Dabome, jer je metafizičko već i samo pitanje o ekstrakonsciencijalnoj eksistenciji fizičkog svijeta. Ako pak i u psihologiji postoje takova pitanja — kako zaista i postoje — neće se njihovo rješavanje postići jeftinim floskulama o metafizici i skolastici. Empirička će dakle psihologija imati otvorene poglede i za metempirička (metafizička) ili strogo filozofijska pitanja, dakako ne spekulativno-dogmatski, nego putem znanstvene empirije.

Toliko o sistematskoj obradbi psihološkog materijala.

2. Didaktički su uvjeti za valjanost školske psihologije jasni. Ona će otpočeti s neposredno poznatim i zadržati će jasnu liniju na svakom koraku. Ponajprvo glede terminologije, da bude konsekventno fiksirana i pojmovno objašnjena. Osnovnu konfuziju unosi nestalna upotreba izričaja, koji dopuštaju samo strogo svoju definciju — jer se eo ipso konfundira upoznavanje psihičkih pojava. A otešćava ili bez učiteljeve pomoći i onemogućuje đaku shvaćanje gradiva, ako se u knjizi upotrebljuju specijalno naučni (filozofski) termini već na prvom koraku poučavanja.

Stilistički treba da je udžbenik potpuno razumljiv, a ne taman (ili još jezično nakazan). Sadržajno da bude precizan, pregledan i đakovu interesu prikladan, otvarajući mu poglede na čitav život, kako je i dano po naravi psihologije. Barem toliko treba da se nađe u srednjoškolskoj psihologiji.

Pa upravo jer je psihologija od prvotnog značenja po kulturni razvitak đakov, i jer smo svi mi tek u stvaranju naučne domaće knjige, treba savijesno ispitati štogod se na tom polju pojavljuje. Ovajput je na redu od B. Petronijevića, prof. univ., udžbenik za srednje i stručne škole »Osnovi psihologije« (Beograd 1926.) i od B. Lorenca, prof. univ., »Psihologija« (Beograd 1926.).

Što se prve knjige tiče, da to odmah kažem, ona ima didaktičke neke negativnosti, koje bi bezuslovno valjalo revidirai. Odnose se u prvom redu na jezičnu nejasnoću, i još više na neobaziranje prema đakovu shvaćanju. Dopušteno je doduše autoru predmnijevati, da *udžbenik u ruci nastavnikovoj izgubi svoje manjkavosti*; ali one ne smiju teretiti knjigu u znatnom njezinu dijelu, a pogotovo ne smiju biti takove, da i nastavniku onemoguće vjernu uporabu knjige. Kod ovako znamenite knjige, kako je filozofska propedevtika, gdje se u đaku prvi put u životu otvaraju pogledi na biće čovjekovo, gdje đak prvi puta upravo osjeća živi razvitak

nauke kao prirođene sklonosti k problemima, ne smije se upotrebiti nikoja nepoznata riječ, a još manje sasvim nejasne izreke, koje u đaka ostavljaju potpunu sljepoću za svoj smisao. To znači, da je knjiga u tom pogledu promašila svrhu, ili drugim riječima, da je trebalo drukčije pisati knjigu.

Poradi uskoće prostora moći ću ovdje u potvrdu navedenoga samo gdješta citirati. Početak glasi:

»Pod dušom ili se ima razumeti sam realni(!) supstrat(!) svesnih(!) pojava (ako takvog ima), ili se tim izrazom može označiti i sam skup svesnih pojava jednog datog(!) individuuma kao takav. Ako se izrazu duša da prvo značenje, onda bi Psihologija bila ne nauka o svesnim pojavama već o njihovom metafizičkom(!) supstratumu. Doista sve do prošlog stoleća Psihologija se bavila u glavnom pitanjem o duši, a dodirivala je i objašnjavala svesne pojave samo utoliko ukoliko je to dopuštala pretpostavljena priroda duše. Od prošlog stoleća pak Psihologija se ne bavi više dušom kao metafizičkim supstratumom svesti, već samim svesnim pojavama, ona nije više nauka o duši već nauka o svesti. Time pak Psihologija je prestala biti deo Filozofije odn. Metafizike, i postala je empiričkom(!) naukom, t. j. i ona se, kao i druge nauke, bavi samo onim što je u iskustvu dato(!). Njen predmet čine pojave tako zvanog unutrašnjeg iskustva, t. j. pojave, koje svaki svesni individuum nalazi u sebi kao nešto što mu je neposredno dato(!). Ona ima pre svega da utvrdi osnovne elemente(!) svesti, t. j. da izvede analizu(!) svesnih pojava u prostije sastojke; zatim da nađe veze između tih sastojaka koje čine, te iz njih postaju složene psihičke pojave(!); i naposletku ona ima da ispita i uzročne veze(!), koje među psihološkim pojavama kao promenama postoje, odn. da te veze dopuni odgovarajućim vezama u fizičkom svetu(!)«.

Zapravo bih nad čitavim tekstom morao postaviti jedan usklićnik; jer svak će upućen u predmet iza ovog pročitanog paragrafa priznati, da je takovo objašnjenje o »z a d a t k u psihologije« prosto nemoguće.

Drugi paragraf govori sa par riječi o p r e d m e t u psihologije t. j. o pitanju »svijesti«, na koje se pitanje »ne može dati pozitivan odgovor«. A ipak se opisuje ovako:

»Svest je skup svega onoga što svaki pojedinac nalazi da mu je neposredno dato, za što svaki pojedinac zna da mu je dato, dakle svi o k o l n i p r e d m e t i, koje u jednom datom momentu opaža svojim čulima (t. j. svi opažaji okolnih predmeta), sva osećanja, sve misli, slike sećanja i t. d., ukratko sve ono za šta pojedinac u datom momentu p o r e d o b j e k a t a o k o l i n e zna da postoji«.

Upravo mi je neshvatljivo, da se može ovako nakazno pisati o fundamentalnom pojmu psihologije! Sve je to na prvoj stranici

jedne srednjoškolske psihologije posve neobjašnjeno, jer sastavljeno od izraza sa potpuno nepoznatim značenjem i u cjelini jedva razumljivo.

Treći paragraf o »m e t o d a m a psihološkog ispitivanja« ističe razliku između »samoposmatranja« i »neposrednog opažanja psihičkih fenomena«, i to ovako:

»Posmatranje psihičkih fenomena sadrži naime pored njihovog neposrednog opažanja još nešto više, posmatranje je naime konstatovanje izvesnih objekata u cilju njihovog saznanja, a saznanje kao takvo biva u pojmovima ili u slikama mišljenja. Kad dakle posmatramo psihičke sadržaje mi moramo u svesti u isto doba imati i pojmove u kojima reproduciramo njihove opažene oznake, prema tome posmatranje psihičkih fenomena sadrži pored neposrednog opažanja njihovog i reprodukciju njihovu u pojmovima mišljenja. Mišljenje kao takvo pak i samo je jedna grupa psihičkih sadržaja, prema tome svako posmatranje sadrži u sebi dve klase psihičkih fenomena, od kojih jedna prestavlja posmatrane objekte a druga subjektivnu reprodukciju tih objekata u mišljenju: obe ove grupe psihičkih sadržaja neposredno se opažaju, ali se samo jedna od njih posmatra«.

I ovo je opet savršeno uspjeli primjer jednog neobjašnjenog objašnjavanja! Koji će đak razumjeti ovo baratanje sa »slikama mišljenja«, sa »psihičkim sadržajima« i sa »reprodukcijom opaženih oznaka«?

Ali još podalje slijedi preopširno i potpuno nejasno razlaganje sa izrazima »naivni realizam«, »subjekat i objekat svijesti« i t. d.

Tko da razumije i ovu pouku o eksper. metodi:

»Metoda eskperimenta u ovom pogledu je bitna dopuna metode samoposmatranja. Eksperimenat nije metoda Psihologije koja bi se radikalno razlikovala od metode samoposmatranja, već je to prosto metoda veštačkog samoposmatranja: to je posmatranje psihičkih sadržaja pod naročitim s planom izvedenim uslovima. I ako su ovi uslovi uvek spoljašnji, tako da je svaki psihološki eksperiment uvek psihofizičke prirode, ipak cilj je njegov sâmo posmatranje psihičkih sadržaja kao takvih, što je čak i onda slučaj kad merimo veličinu psihičkih sadržaja na osnovu fizičkih draži. Eksperimentom se novi psihički sadržaji proizvode, a sadržaji koji su već dati ponavljaju i menjaju!«

I završni pasus o kvalitativnom i kvantitativnom eksperimentu nemoguć je po prvi puta rabljenim izrazima (na pr. »intenzitet senzacije« i t. d.), po jezičnom sastavu i zbijenom smislu. Prema rečenome su sva tri prva paragrafa neodrživa.

Kad smo upravo kod Uvodnog dijela, koji je za psihološki udžbenik didaktički ponajteži, možemo uzeti paralelno i knjigu g. L o r e n c a. Na 1. strani je ovo nerazumljivo:

»Kao predmet psihologije ima se smatrati unutrašnji doživljaj, akt ili funkcija svesti, kojom se shvata neki predmet. Zato treba da razlikujemo doživljaje, t. j. akte svesti ili svesnosti, od sadržaja, koji su predmet svesnosti. Svest ili svesnost je jedna i zajednička svima sadržajima, ma kako ti sadržaji bili raznovrsni.«

»Najniže, najprostije duševne pojave, — čulni oseti (ili osećaji ili senzacije) — izvode nas izvan čisto psihološke oblasti, u toliko što se ne daju svesti ni na kakve druge, prostije duhovne pojave. To su na pr. oseti vida, svetlosti i boja, oseti sluha, odn. zvuka, oseti mirisa i dr.«

Dalje je nejasan na str. 6. prvi (gornji) i zadnji pasus. Ili na pr. ovaj (na str. 9):

»Ja je najvažniji i stalni činilac u svima duševnim pojavama koje su inače vrlo nestalne, jer se neprekidno menjaju, svaki put su drukčije. Svesno Ja se zato može shvatiti samo kao izraz jednog duhovnog bića, potpuno različnog od svake materialne supstancije. Jedinstvo duševnih pojava, svesno Ja, vodi nas hipotezi jedne nematerijalne duhovne (spiritualne) supstancije, koja najlakše objašnjava te pojave«.

Teorije o duši ne spadaju na Uvodno mjesto kao tema rasprave, jer je to i nemoguće izvesti ispred empiričke psihologije. [Ne valja zamjenjivati izraz »biće« i »supstancija«; kao niti — već prije upotrebljene izraze — »spoznajan« i »intelektualan«, jer je »intelektualan« samo »misaono spoznajan«, a »spoznaja ili aprehenzija« (kognicija, shvaćanje) obuhvata i neintelektualno saznanje, a to je »sjetilno«. Zato »Prvi dio«, str. 24. ne bi smio da je naslovljen kao psihologija »intelektualnih« procesa, nego naprosto kao psihologija saznavanja ili shvaćanja].

Prelazeći na sistematsko izlaganje Lorenc je i opet jasniji od Petronijevića. Jer kod P. otpočima (str. 21) § 5. »Podela svesti na elemente« ovako:

»Svest se pre svega raspada na subjekt i objekt. Subjekt (ili »Ja«) opaža svesne sadržaje, a objekt je skup svih opaženih sadržaja«.

»Na strani objekta razlikujemo dva elementarna sastojka: osećaj (senzaciju) i osećanje (emociju). Senzacije su svi čulni sadržaji, a emocije su oni sadržaji svesti, koji se javljaju kao kvaliteti bola i zadovoljstva«.

Ne samo da je ta zbijenost na štetu shvatljivosti, nego je fenomenološki-deskriptivno ispravnije — kako čini Lorenc — da se »senzacija« kao materijalni elemenat izluči iz percepcije (sjetilnog opažaja) na taj način, da se najprije opiše sam opažaj kao realni doživljaj. Za učenike je suviše apstraktno i doktrinarno otpočeti deskripciju svijesnih pojava sa osjetnim elementima, bez njihove veze u kompleksnom doživljaju percipiranja.

U riječ, više jasnoće i preciznosti u izražavanju i sadržajnom rasporedu — to je osnovni postulat za obe knjige. Možda bi, osim toga, još gdješta trebalo ući i u ovako usko odmjereni okvir obih knjiga. Naučno su savremene, i veoma je korisno da ih imamo. Jer neke starije stvari (na pr. od S. M. Maksimovića »Osnovi psihologije, logike i pedagogije za učitelje i đake učiteljskih škola«, Beograd 1919., ili na pr. u hrv. jeziku Basariček, Psihologija, Zagreb 1911.) iz više razloga ne mogu dolaziti kod te svrhe u obzir. Mi imamo još A r n o l d o v u »Psihologiju«, koju bi trebalo od preopširne jasnoće svesti na konciznost i na današnje naučne potrebe. Izrađen prema tipu, recimo, pedagoške Jahnove Psihologije ovaj udžbenik može idealnim svojim poticajima veoma odgojno djelovati, ali u tom bi se pogledu mogao glavni dio i prepustiti nastavniku. Pojedini dijelovi knjige mogli bi izostati ili izmijenjeni ostati; a neke termine (na pr. »ćutilno poimanje«) valalo bi svakako izmijeniti.

Da izreknem uporedno svoj sud — i to u vidu, rekoh, naučne kvalitete samog materijala, te načina njegove izradbe i rasporeda.

Ad 1. trebalo bi Arnoldovu Psihologiju, koliko kod udžbenika dolazi u obzir, mjestimice renovirati; dočim su Petronijevićeva i Lorencova uglavnom jednako savremene.

Ad 2. Arnoldova preopširna jasnoća, u kojoj se pokadšto gubi preciznost definiranja, manji je minus od početnički nejasne razradbe drugih dviju Psihologija. Kad đak u slijedu lektire naiđe na još neobjašnjene izričaje, i kad mu mutna stilizacija otešćava stvarno razumijevanje, nametnuta je time njemu i nastavniku ona zadaća, koju je trebao da riješi već autor. Jer se dakako ne bi moglo reći, da gradivo dobiva potrebnu jasnoću već po ukupnom sadržajnom rasporedu. Arnoldova razdioba na »niže« i »više« duševne tvorine *nije bez psihološkog temelja*: ona označuje razvojnu granicu svijesti, odjeljujući primarne i reproduktivne (ukupno »niže«) pojave od intelektualnih, uz koje se nadovezuju voljne i više čuvstvene pojave. Ali klasifikacija »nižih« pojava postaje shvatljiva tek po relaciji sa višima. Osim toga mogu da znače »niže« pojave ukoliko su neposredno zavisne od fizioloških funkcija, a nezavisne su »više«, jer su savršenije (kao nezavisne t. j. duhovne ili spiritualne); ali u tom je smislu rasporedba već filozofijska, a nije za empirijsko-psihološki udžbenik. Petronijevićev je raspored u »elemente svijesti« i »psihičke spojeve« na oko vrlo pregledan; ali uz ovakovu metodički-shematsku grupaciju psihičkih fenomena gubi se stvarno znatnija klasifikacija u kvalitativno diferentne sfere duševnog života — kako je Lorenc rasporedio svoj udžbenik. Preglednost okvira ne znači uostalom jasno i potpuno ispunjenu sadržinu.

Ako, po mome mišljenju, sva tri udžbenika iziskuju u navedenim pravcima popravljena izdanja, ne može im se time odreći

valjana uporabivost i ovakima kakvi su. Nije i u drugih naroda u tom pogledu najidealnije, naprosto već zato, jer je duševni život većma kompliciran nego predmeti ostalih nauka, te je i u tom smislu osnovana poznata Schillerova: Kad duša p r o g o v a r a, ne progovara već sama d u š a.

S navedenim bih opaskama želio spojiti još jednu općenitiju refleksiju, na koju sam potaknut Vaihingerovim člankom u »Neue Freie Presse« o problemu filozofijske nastave u srednjim školama. Držim naime, u prvom redu, da bi teško bila provediva namjera prehvatati dosadašnji okvir »filoz. propedevtike« (logike i psihologije). Kad je već nemoguće da se u srednjim školama obučava filozofiju sistematski, jednako otpada i mogućnost cjelovitog historijskog prikaza filozofijske problematike: bez poznavanja barem osnovnih historijskih solucija značilo bi jedan idejni torzo stavljati u neku shematsku prazninu. A jer logika upućuje u općene forme svakog znanstvenog rada, a psihologija nas dovodi pred najveći filoz. problem: razlike između materijalnog i psihičkog svijeta, sa etički-socijalnom pointom o bistvu i položaju čovjeka kao takovog — ove će dvije naučne grane ostati jamačno i nadalje u nastavnom programu srednjih škola. O njihovu pak međusobnom odnosu, kao napose o problemu psihološke nastave — kako sam uvodno napomenuo — valjalo bi da se zainteresuju pozvani prosvjetni faktori.

Kako je euharistija nužna za čovječje spasenje?

Dr Stj. Bakšić.

Kod Ivana u gl. 6, 54 čitamo ove Gospodinove riječi: »Zaista, zaista vam kažem: ako ne jedete tijela Sina čovječjega i ne pijete krvi njegove, nemate života u sebi.«

Iz ovih je riječi bez svake sumnje posve očito, da postoji neka nužda blagovati tijelo Gospodnje. Nastaje samo pitanje, kakva je ta nužda? Poznato nam je i iz običnoga života i iz bogoslovlja, da se neka stvar mora nužno upotrijebiti, hoćemo li postići cilj, s jednoga od ovih razloga: 1. ili zato, jer je tu stvar kao sredstvo za postignuće cilja odredio onaj, koji imade vlast odrediti i cilj i sredstva k cilju, ili 2. za to, jer je između nje i cilja unutarnja, naravna veza. Tako je primjerice uzdržavanje od mesa u nemrsne dane nužno za spasenje jedino zato, jer je tako naloženo i zapovijedeno. Prva ova nužda t. zv. necessitas praecepti, nužda iz zapovijedi, imade svoj izvor u zakonitoj volji poglavara. Ako čovjek bez moralne krivnje propusti upotrebu ovakvog sredstva,

vota u nama bude spoznan i čašćen po vjernom, čistom blagovanju po nama i vjernicima našima. Eda nas ovo blagovanje sjedini s Kristom ovdje po milosti, a na drugome svijetu po slavi prema Gospodinovim riječima: »Tko jede tijelo moje imat će život u sebi, i ja ću ga uskrsnuti u posljednji dan«.

Finis justificat media.

U. Talija.

Ova je rečenica postala zloglasnom; pripisuje se Makijaveli-u, koji je u svome djelu »Il Principe« prvi ne samo živo zagovarao, već i kušao da znanstveno utvrdi, da je svako sredstvo dobro, samo ako je cilj dobar. — Svi moraliste, kada raspravljaju o izvorima moralnosti, uče, da se moralno djelo zlo i dobro ima razumijevati prama objektu samoga djela, cilju i okolnostima. Moraliste oštro naglasuju moralni princip: bonum ex integra causa, malum ex quocumque defectu; pa opet drugi princip: Non sunt facienda mala, ut eveniant bona prema riječima sv. Pavla: Et non sicut blasfemant et sicut aiunt quidam nos dicere: faciamus mala ut eveniant bona. (Rom. III. 8.).

Ali ovdje se pojavlja pitanje: kako biva to, da vrijednost sredstva ovisi o vrijednosti cilja; da toliko vrijedi sredstvo, koliko cilj, koji se tim sredstvima postiže; nestane li cilja, nužno nestaju i sredstva, kao sredstva.

Da ja dadem od svoga novca, što sam svojim poštenim radom stekao, drugomu, pa da se zatraži, da li je ta darežljivost moralno dobro ili zlo djelo; na ovaj se upit ne bi moglo meritorno odgovoriti prije, nego što vidimo, komu je cilju taj novac namijenjen. Bude li taj novac namijenjen da pomogne sirotinji, da otare koju suzu, što bijeda i nevolja prouzrokuje, reći će se, da je ta darežljivost dobro moralno djelo, a to stoga, što je moralno dobro pomoći nevoljniku. — Bude li ta milostinja namijenjena, da na pr. zavede nevinost, da ošteti drugoga, reći će se, da je ta darežljivost nemoralna.

Evo dakle u ovomu slučaju moralnost i nemoralnost blagodarnosti ovisi o moralnosti i nemoralnosti cilja, kojemu je namijenjena bila ta blagodarnost. U ovomu slučaju moglo bi se kazati, da dobar cilj opravdava sredstva, ili što je sve jedno, da cilj daje vrijednost sredstvima.

Ja sam na pr. ukrao u drugoga 100 dinara. Traži se, da li je to moralno dobro ili zlo djelo. Kakav će biti odgovor? Odgovor će biti: to je nemoralno djelo. Ali ako se pogleda na cilj te krađe, kao na pr. da sam se ja latio stoga tuđih novaca, što nijesam imao

nikakovih sredstava, da danas neke prehranim, niti sam ih mogao od nikuda dobiti, da ne umrem od glada bio sam prisiljen da ukradem, i krađom spasim sebi život; tako ta krađa prestaje biti nemoralno djelo. Evo i u ovomu slučaju mjera moralnosti sredstva jest cilj, koji se tim sredstvom postiže.

Krađa nije moralna u sebi; kako se dakle ovo svađa u sklad sa aksiomom moralista »non sunt facienda mala ut eveniant bona?« U ovomu slučaju ja sam počinio krađu — a ovo je nemoralno djelo — da spasim sebi život; a to bi bilo »facere mala ut eveniant bona«. — Da sam se ja u ovomu slučaju držao gore navedenog moralnog principa: »Non sunt facienda mala, ut eveniant bona«, ja sam morao prije umrijeti od glada, nego se latiti tuđih novaca; a to se neće nitko usuditi da ustvrdi, najmanje pak moraliste.

Ubiti čovjeka nemoralno je djelo; ali da je tko pri obrani svoga života usmrtio razbojnika, koji ga je napao, da ga orobi i otme mu život; to se djelo neće posmatrati nemoralnim.

Mogao bi navesti svu silu drugih sličnih primjera, da ne duljim, ispuštam ih.

Iz ovih primjera vidi se jasno, da se vrednota sredstva mjeri prema vrednoti cilja. Jer podržavanje ljudskoga života i vrijedno je i dobro, stoga i krađa i ubijstvo postaju vrijedna i dobra sredstva, relativno vrijedna i dobra, jer drugih nije moglo biti, da ja svoj život uščuvam od smrti.



Kako dakle da sredstva mogu biti zla, ako je cilj dobar? Je li ispravan dakle princip moralista: »non sunt facienda mala, ut eveniant bona? Što se ima misliti o principu: »finis justificat media?

Odgovaram: svi su ovi principi ispravni.

Ali kako da budu ispravni svi, ako se kontradiktorno isključuju? Odgovaram: oni se kontradiktorno ne isključuju. Suprotnost, što se na prvi pogled opaža, može nastati odatle, ako se jače i izrazitije ne ističe neka distinkcija, koju valja istaknuti.

Ta je distinkcija ova:

Svi i teologi i skolastični filozofi, kada govore o cilju ljudskoga djela razlučuju cilj, što samo djelo po sebi ima da postigne, od cilja, što imade pred očima da postigne onaj, koji čini to djelo: cilj djela i cilj onoga, koji čini to djelo: finis operis, finis operantis, ili finis intrinsecus et extrinsecus.

Svaka stvar (djelo učinjeno) može imati — i doduše imađe — neki cilj, da ga po svojoj naravi postigne: nožu je na pr. cilj, da reže, uri da mjeri vrijeme i t. d.; ali osim cilja može biti i drugi, a to je onoga, koji to djelo čini. Ako je nožu cilj da reže, onaj, koji je

napravio nož, može namijeniti taj nož za neki drugi cilj, kao na pr. da ga proda, da ga daruje ili što slično.

Ovom distinkcijom riješavaju se sva navedena protivurječja, koja uistinu nijesu nego samo na oko kontradikcije.

Ako je cilj dobar, što sama stvar e x s e postiže, i sama stvar, koja postaje sredstvom, dobra je, u koliko je sredstvo; dobrota sredstva mjeri se prama dobroti cilja; i u ovomu slučaju može se kazati i posve je ispravno, da f i n i s j u s t i f i c a t m e d i a. Darežljivost, milostinja je na pr. dobra, ako je njezin cilj dobar. Cilj je milostinje, da se pomože sirotinji, ili što slično postigne, što može koristiti podržavanju unapredivanju ljudstva; a to stoga, što cilj novcu, kao i drugim dobrima, jest da služi čovjeku za njegovo dobro. Kada novac ne bi bio upotrebljen da postigne taj cilj, gubi svoju etičnu dobru vrijednost, novac može postati zlim sredstvom.

Kada sam ja ukrao 100 dinara, da sebe očuvam od smrti, novac ukraden — i ako je krađa u opće govoreći moralno zlo — postaje sredstvom, koje je dobro, jer svoju moralnu dobrotu poprima od cilja, što postiže, a to je, što meni spasava život, da ne umrem od glada. Novcu, kao što i drugim svijetovnim dobrima, cilj je da služe čovjeku za njegovo uzdržavanje. To je cilj i dobar cilj. Vlasništvo, kao što i podjela dobara, nastala je kašnje radom, štednjom, okupacijom. Cilj je vlasništvu također dobar, jer sili čovjeka na rad, odklanja od njega lijenčarenje, sili ga na umjerenost i t. d., ali cilj vlasništva ostaje uvijek podčinjen nekomu drugomu višemu cilju, a to je: dobra su za uzdržavanje čovjeka. Vlasništvo stoga valja da uzmakne kada se radi, da se spasi život čovjeku. — I u ovomu slučaju pravom se može kazati »f i n i s j u s t i f i c a t m e d i a«.

Ali ako se može kazati da dobrota cilja (f i n i s o p e r i s) daje dobrotu i sredstvima; ne može se kazati to isto o cilju, koji netko namjerava postići sa svojim djelom (f i n i s o p e r a n t i s).

Ja sam naumio osnovati sirotište, gdje bi bile njegovane sirote. Ovaj moj naum i pothvat je čisto humanitarno djelo, kojemu je cilj dobar. O tomu ne može da bude nikakove sumnje. Ali ja novaca ne imam, valja da ih se domognem. Služim se svakojakim sredstvima: zavaravanjem, potajnom krađom. Sebe tješim: istina je, da je krađa, prijevara nemoralno djelo, al ipak ja ću taj novac uložiti u svetu svrhu, to me ispričava. Ovo nije dozvoljeno, ovo je moje postupanje nemoralno. Razlog je tomu, što je prijevara, krađa, objektivno posmatrana u svijetlu ljudskoga uma, moralno zlo; a um nam govori, da se ne smije činiti zlo.

Moglo bi se zatražiti: ako je u ovomu našemu slučaju krađa o b j e k t i v e moralno zlo, imala bi biti također objektivno zlo i krađa — što sam je na drugom mjestu naveo, to jest krađa učinjena namjerom, da sebi spasim život.

Odgovaram: isporedivanje ne stoji. Razlog je tomu ovaj. Svako etično djelo prima svoju etičku specifičnu vrijednost: 1.° od objekta, jer objekat specificira djelo; 2.° prima vrijednost od cilja (finis operantis), jer cilj kaže, da li je to djelo u suglasju sa ljudskim umom, da li se to pritoji ili nepristoji, jer je ovaj bliža norma moralnosti; 3.° prima vrijednost i od okolnosti, jer ne samo substancijalne forme stvaraju savršenstvo stvari, već tu utječu i akcidentalne forme. Ovo predpostavljajući odgovaram na postavljenu poteškoću ovako.

U ovomu drugomu slučaju krađa nije nemoralno djelo, jer ta krađa e x s e imađe cilj da spasi život jednomu čovjeku, koji je cilj etički dobar, a taj se cilj mora postići, a ne može se u našemu slučaju postići nijednim drugim sredstvom osim one krađe. Ovdje se dobrota objekta one krađe stapa sa ciljem te krađe. U drugomu slučaju imademo etičku vrijednost objekta, etičku vrijednost cilja same stvari (krađe u našem slučaju f i n i s o p e r i s); imademo etičku vrijednost cilja, onoga, koji je krađu počinio (f i n i s o p e r a n t i s). Etička je vrijednost objekta moralna, a to stoga, što je cilj toj krađi e x s e oštetiti drugoga, a to je moralno zlo; a nije cilj osnovati sirotište. Sirotšite se može osnovati drugim sredstvima i mora, a ne krađom i prijevarom; suviše taj cilj nije nuždan da se postigne, kao što je nužno spasiti čovjeka iz očite smrti. Etička je vrijednost cilja same krađe nemoralno djelo, jer — kao što sam kazao — cilj je oštetiti drugoga i zavarati. Etička vrijednost cilja, onoga, koji je tu krađu počinio (finis operantis) moralna je, a to je pomoći sirotinji. — Ovdje su tri moralne vrednote: objekta, cilja same stvari i cilja onoga, koji je tu krađu počinio. Etička vrijednost objekta stapa se sa onom cilja same stvari; a ta je nemoralna; ostaje samo etička vrijednost cilja, onoga, koji je tu krađu i prijevaru počinio (finis operantis). Ali ovaj cilj (f i n i s o p e r a n t i s) ne daje etičku vrijednost objektu, već djelu čovječjemu. Ako je objekat u sebi dobar, zao i indiferentan, namjera (f i n i s o p e r a n t i s) tu ništa ne mijenja. Laž izrečena dobrom namjerom, da se postigne koji dobar cilj, ostaje laži, nemoralnim djelom objektivno, a dobar cilj ne može ništa da izmijeni u objektu laži niti može činiti, da laž ne postigne onaj cilj prema kojemu e x s e cilja, a to je zavaranje drugoga: nemoralno djelo. Ovdje nemoralno djelo ostaje usprkos svim dobrim namjerama; a to stoga, što stvar prima subjektivnu moralnu vrijednost od c i l j a same stvari, a ne od cilja onoga, koji tu stvar čini. Stoga, ako djelo ljudsko prima svoju moralnu vrijednost e x o b j e c t o, f i d e e t c i r c u m s t a n t i i s, budući da je u našemu slučaju objekat nemoralan, ljudsko djelo valja da bude nemoralno. Odavle princip moralista »B o n u m e x i n t e g r a c a u s a, m a l u m e x q u o q u m q u e d e f e c t u«.

*

Što se dakle misli o principu: »Finis justificat media«. Odgovaram: Finis justificat media, kada se radi o cilju same stvari, princip je ispravan; nije pak ispravan, kada se radi o cilju, što ga sebi stvori onaj, koji čini tu stvar.

Kako se imade razumjeti princip: »Non sunt facienda mala ut eveniant bona«? Odgovaram: Non sunt facienda mala, ne smije se činiti što je objektivno zlo, da se postigne neko dobro, na koje se cilja, i koji se čovjek umišlja da bi mogao postići. Može se i smije se činiti zlo (na oko zlo), da se postigne neko dobro, na koje to zlo (na oko zlo) ex se cilja da postigne.

Quid mihi et tibi mulier [Joan. II. 4).

Ove riječi Ivanove Vuk prevodi: »što je meni do tebe, ženo?« Talijanski prijevod Martini imade: »che ho io da fare con te, o donna? Diodati: »che vi è fra me e te, donna? Prijevod, što je izdalo društvo »Fides et amor (protestansko) u Firenci: »che vi ha fra me e te, donna«. Njemački Von Eess: »Frau, wass geht dass mich und dich an?« Češki, što je izdalo biblijsko englesko društvo g. 1887. imade: Co mně s tebou, ženo?« Slovenski: »Kaj imaš s menoj ženo?« Francuski (po Bourrasse et Jon vir): »Femme qu' est ce cela nous fait a nous et amoi?« Francuski (po Glaire u Vigouroux-ovoj »Bible Polyglotte) »Qu' importe a moi et a vous?«

Svi ovi prijevodi sadrže neku vrst Isusova ukora njegovoj majci. Na ovo ne pristaje nitko: ni sv. Oci niti egzegete. Stoga se muče različitim tumačenjima, da taj ukor nekako uklone ili najmanje da ga ublaže. — Neki tumače ovako: ti tražiš od mene čudo, ali znaj, da to na tebe ne spada niti na mene u koliko sam čovjek (Origen, sv. Augustin). Ali bi odatle slijedilo, da Marija, kao majka Isusova, ne stoji u nikakovu snošaju s Isusom kao Bogom; a to ne stoji: ona je uistinu Majka Božja jer je u Isusu bila božanska hipostaza, a ne ljudska. Stoga se ovakovo tumačenje mora otkloniti; osim razloga, što ovo tumačenje ne otklanja ukor.

Maldonat između starijih egzegeta misli, da bi se mogao ukor ukloniti ovako. Navodi on neka paralelna mjesta iz N. Z., kao na pr. »Quis est, quod me quaerebatis«, »quae est mater mea, quae sunt fratres mei«.

Maldonat veli: u navedenim riječima ukora nema; iz ovoga Isusova govora otskače pijetet Isusov prama Josipu i Mariji i zauzimanje njegovo za spas duša. — Ali se na ovo mora primjetiti, da je razlika između ovih riječi i Ivanovih »quid mihi et tibi muliėr«, i isporedivanje ne stoji.

Između modernijih kao na pr. Weber (»Quartalschrift, I. 1900.) tumači ovako: »nemoj se ti za mene misliti, pusti sve mojoj brizi«. Slično Vigoureux u notama svoje »Bible Polyglotte«. Ali opet da je to htio Isus kazati svojoj majci, pita se, za što bi se ona bila usudila kazati poslužnicima: »Quaecumque dixerit vobis, facite«? Ako je Isus želio, da ona to pusti njemu, za što bi se bila opet uplitala u taj posao?

Opet neki drugi vele, da ukor ne izbija iz samih riječi, već iz načina i tona, kojim su te riječi izrečene. Riječi ne kažu više, nego neku neodvisnost od onoga, s kim se govori. Tako Sales u svojim adnotacijama »Il Nuovo Testamento« Torino 1925. Ali i ovo tumačenje ne udovoljava. Kako je Isus naglasio te riječi svojoj majci, mi ne znamo, i odatle ne možemo ništa reći, da li je bio ukor ili ne. Ali ako uistinu te riječi znače neku neovisnost od onoga s kim se govori, te riječi ne mogu, a da ne sadrže neku uvredu onomu, s kim se govori. Ne htjeti saslušati tuđe mišljenje, već ga naprosto odbiti s gestom, koji govori: ja sam neovisan od tebe, uvreda je neka. Toga se nije moglo očekivati od Isusa, najmanje pak u onim okonostima, kada je njegova majka htjela, da od njega nešto prosi.

Ispuštam neka druga tumačenja, jer još i manje zadovoljavaju. Kako bi se dakle te Ivanove riječi dale protumačiti? Koje je pravo značenje tih riječi, ako dosadanja tumačenja ne zadovoljavaju? — Odgovaram: to je hebreizam prenešen od slova do slova u grčki jezik N. Z. *„τὶ ἐμοὶ καὶ τοὶ γύναι“* a znači: »što želiš, što hoćeš od mene«. Često se nalazi u S. Zavjetu: סתלִי ולךְ מַת־לִי וְלָכֶם = što meni i tebi — što meni i vama; a iz konteksta se jasno razabire, da te riječi znače: »što ti želiš od mene« što vi želite, (tražite) od mene. Iznosim nekoliko primjera. Čita se (Reg. II. 16) »Dixit autem Abisai filius Saruiae regi: quare maledicit canis hic mortuus domino meo regi? Vadam et amputabo caput ejus. Et ait rex: quid mihi et vobis est, filii Saruiae? מַת־לִי וְלָכֶם תְפְלֵד רַיאֹמֶד Dimitte ut maledicat; Dominus enim, praecepit ut malediceret«. — Abisaj, Sarujin sin traži od kralja dozvolu, da bi otsjekao glavu onomu, koji je proklinjao kralja. Kralj mu postavlja upit: »quid mihi et vobis«. Najnaravnije tumačenje je ovo: što želite vi od mene, Sarujini sinovi? Da vam ja to dozvolim? Ne, ja vam to ne smijem dozvoliti, pustite, neka proklinje ... Ovakovih rečenica imademo II. Reg. 19. 20; IV. Reg. 3. 13., Paralip. 35. 21., Judicum 11. 12., Jos. 22. 24. Kada bi se na ovim mjestima pokušalo dati drugo značenje ovim riječima, osim onoga, što im ja dajem, te riječi tu metnute ne bi imale smisla.

Prema ovoj predpostavci Isusove riječi kod Ivana »quid mihi et tibi mulier« imale bi ovo značenje: što dakle ti želiš od mene? Nije još nadošlo moje vrijeme. Ipak jer već znadem, što ti tražiš od mene, ja ću ti učiniti po volji«.

Sv. pismo N. Z. od dra. Franje Zagode.

Ocijenjuje **dr. Franjo Šimečki.**

Prošle godine izašao je naš najnoviji prijevod i tumačenje Sv. Pisma N. Z. iz pera stručnjaka, sveučilišnog profesora g. dra Franje Zagode. Dosada čuli smo samo dvije stvarne i znanstvene kritike o istom djelu.[1] kritike, koje su iz djela iznijele neke unutrašnje razloge, te na njima pokazale veliku objektivnu vrijednost djela. To isto želimo i mi da pokažemo samo na drugi način, koji je, držimo, od potrebe, ili bar vrlo podesan, da se konkretno istakne vrijednost djela kao prijevoda. No ipak prije nego prijeđemo na ovo, reći ćemo nešto općenito o samom djelu.

Ponajprije valja priznati, da je auktoru vele mučan posao prevađanja i tumačenja Sv. Knjiga novozavjetnih općenito govoreći vrlo uspio, tako te se ništa većega ne može protivu da iznese. — Osobito je važno, što je preveo i izložio i poslanice sv. Pavla, jer su iste najteži dio N. Z., a tako pune lijepe i duboke vjerskoćudoredne pouke, i jer iste kod nas već više od pô stoljeća nijesu ni od koga prevedene ni izložene. Ovim su djelom kod nas svekolike objavljene istine novozavjetne učinjene pristupačnim i širim krugovima, i to u jeziku kako lijepom, čistom i pravilnom, tako opet u lakom i mekanom, u kratkim izrekama i jasnom tumačenju na temelju najnovijih obreta biblijske znanosti u formi i za inteligentnog shodnoj i privlačivoj. Tumačenje je, općenito govoreći, dostatno, a tako toplo, tako da nesamo da lijepo poučava, nego i neobično blago i unkcijozno djeluje na volju te je hrani i uzgaja, što je konačno i svrha samog Sv. Pisma, kao objavljene riječi Božje. To će auktoru svatko rado priznati, a mi izjavljujemo, da mu nijesmo našli ravna u tom pogledu. Vere docet et educat!

K lakom čitanju i razumijevanju Sv. Pisma u ovom prijevodu mnogo doprinosi, što je g. prevodilac prije svakog poglavlja ukrat-

---

[1] Th. Spačil S. J.: Biblica commentarii editi a pontificio instituto biblico, Vol. 7. 1926. str. 105. i A. Snoj: Bogoslovni Vesnik Sv. IV. Ljubljana 1926. str. 347.

ko izrekao njegov sadržaj i što je poglavlja prema mislima podijelio u odsjeke, perikope, čega, naime posljednjega, nema ni kod najboljih auktora ove vrsti, n. pr. Loch, Reischla, Allioliija, Arndta, te što je izlažući u bilješkama smisao jednog mjesta naveo tolika druga paralelna, što pojedinu istinu nemalo objašnjuje. Na koncu komentara kratki i jasni pridodani podatci o sv. piscima i knjigama N. Z. dobro će poslužiti napose široj publici. U predgovoru kazuje nam kakovim — klasičkim — auktorima se poslužio i kako je radio, da bismo sa što većim pouzdanjem njegovo djelo prigrlili i njime se okoristili. Na toliko je mjesta očito, kako se g. prevodilac držao grčkog izvornog teksta, pa je baš zato mnogo toga to jasnije i ljepše preveo, n. pr. 1 Kor. 15, 51. Ali se opet, što i sam priznaje, na mnogo mjesta ugledao u Vulgatu, što je dobro učinio, jer je Vulgata službeno autentično izdanje Sv. Pisma Crkve katoličke i jer je sv. Jeronim, auktor Vulgate, mnoge stvari znao bolje prevesti, nego li mi danas. Time je dakle djelo našeg auktora na svojoj vrijednosti samo dobilo. To i Harnack priznaje katoliku Vogelsu, koji je izdao svoje Sv. Pismo ugledajući se mnogo u Vulgatu, veleći, da prijevod Vulgate nadaleko više vrijedi, nego li se dosada mislilo. Kod prevađanja radi lakšeg razumijevanja prema duhu hrvatskog jezika češće je po koju riječ pridodao, što ćemo dolje viditi. U bilješkama naglašujući pojedine istine istakao je napose i lijepo znamenitu nauku o Logosu na početku evanđelja Ivanova. Vidi se, kako s počitanjem i ljubavi prema riječi Božjoj razmišlja nad svakom pojedinom riječi, da je što vjernije i ljepše prenese na hrvatski, kako bi i u prijevodu njegovu u što ljepšem ruhu ostala čista, moćna i plodonosna riječ Gospodnja, nauka evanđeoska i apostolska. No nada sve pak moramo istaći, da je auktor, što je prvo kod djela teološke struke, skroz i skroz ortodoksan, dapače kratkim, spretnim i preciznim izražavanjem i poukama u vjerskoćudorednim istinama pokazuje solidno poznavanje teoloških disciplina dogmatike i morala. Suglasnost sa Sv. Ocima i katoličkim bogoslovcima je kao neka zlatna nit, koja mu se provlači kroz čitavo djelo njegovo. Od sinoptičkih evanđelja najviše tumači evanđelje Matejevo kao ono, u koje se ugledaše sv. Marko i sv. Luka kod svojih evanđelja, pa i evanđelje Ivanovo kao ono, koje je najviše, najučenije i zato najteže. Od poslanica opširnije izlaže najtežu na Rimljane, zatim veće poslanice i teške na Korinćane, laku poslanicu na Galaćane, te manje poslanice na Efežane, Kološane i Filipljane; najmanje tumači najlakše poslanice, poslanice pastoralne i poslanice drugih sv. pisaca pa i Otkrivenje. U tumačenju ne ide ni previsoko ni prenisko, nego se drži sredine; niti je što, općenito govoreći, preopširno, niti premalo, već sve zgodno, odmjereno i toplo. Zato svojim djelom može da posluži svakom, pa i iz nižih slojeva, premda ono nije pučko izdanje Sv. Pisma. No držimo ipak,

da bi prvu glavu na Hebreje trebalo nešto više izložiti, jer ona je na neki način vrhunac Pavlove nauke o Kristu i jako potsjeća na prvu glavu evanđelja Ivanova, t. j. na nauku o Logosu. Dakako da su istine u 1 Hebr. izrečene i protumačene već u prijašnjim poslanicama na Kološane, Filipljane pa u evanđelju Ivanovu i drugdje, ali bi ipak, držimo, bilo dobro, da se one ovdje ponovno protumače, jer ih je ovdje apostol kazao s posebnog razloga i zato na drugi način. Nadalje mnogi čitatelj neće znati, da su ove istine već prije protumačene, a knjiga ima da služi kao komentar. Svatko ima rado, da je sve rečeno kod same poslanice i mjesta. Drugi auktori tako i čine; tumačeći opširnije ovu poslanicu posvećuju najviše pažnje prvoj glavi. Isto tako držimo, da bi možda nešto više trebalo objasniti knjigu otkrivenja, jer je ona proročkog obilježja i zato teža.

Nemila je tehnička pogrješka u ovom djelu, koju su već i drugi napomenuli, što ono nema na svakoj stranici napisane nazive i glave evanđelja i poslanica, što upotrebu njegovu jako otešćava. Međutim ovu pogrješku može svaki sam da odstrani, tako da isto sam napiše u svoj primjerak.

Iza ove, da rečemo, generalne, u krupnim potezima, kritike, treba da pristupimo k još važnijoj kritici, kritici specijalnoj, koja ima da konkretno i zorno pokaže s kolikom okretnosti i vjernosti s kolikom spremom naš auktor prevodi i tumači objavljeni nauk i koliko njegovo djelo vrijedi. To, što je glavna svrha naša, želimo dokazati napose iz najtežeg dijela Sv. Pisma, iz poslanica sv. Pavla i to iz glavnih mjesta, za Božanstvo Kristovo, u kojoj se istini prelijeva sva duša apostola pa za nju živi i umire. Sv. Pavao pod utjecajem inspiracije izražaje za ovu istinu, kao i za druge ne uzimlje samo iz profane književnosti svojega doba, nego ih iz ovih sam stvara savijajući kako to traži tok njegovih misli. Zato za riješenje njegovih izražaja nije dosta pogledati samo savremenu profanu literaturu ili leksika, nego valja proučavati Sv. Oce: često valja značenje pojedinog izražaja historijski istraživati kod Sv. Otaca, osobito grčkih kao onih, koji su grčki jezik najbolje poznavali i zato najbolje mogli znati, što je apostol ili koji od sv. pisaca htio da kaže. Zato je napose teško prevoditi i tumačiti poslanice sv. Pavla. Kod prevađanja i tumačenja Sv. Pisma valja, naravski, napose paziti kod mjesta, koja izriču kakvu dogmatsku istinu, a koja su često veoma teška. Uzet ćemo u pretres sama mjesta, t. j. tekst, a gdjegdje i kontekst i perikopu, u kojoj se ova mjesta nalaze.

Jedno od teših mjesta je Rim 1. 4. Naš g. prevodilac lijepo navodi ovo mjesto držeći se točno grčkog teksta. Adverbijalni *περι* s kojim r 3. počinje, prenosi i na *᾿ησοῦ Χοιστοῦ* u r. 4. kao na drugi objekt ovdje izrečene misli, a na početku r. 4. stavlja veznik »a« u suprotnom značenju. Dobro je, što auktor ove retke prevodi

kao oprečne, antitetične, jer se po sadržaju njihovom vidi, da takovi i jesu. Toga uvjerenja su svi Sv. Oci[2] i bogoslovci[3] pa kažu, kaošto „κατὰ σάρκα“ u r. 3. kazuje čovječju narav Kristovu, tako riječi „κατὰ πνεῦμα ἁγιωσύνης“ kao antiteza označuje Njegovu narav Božansku, koja je izvor svake svetosti. Odavle, kao i iz nekih drugih mjesta, dokazuju, da je Krist pravi Bog i pravi čovjek, jedna osoba Božanska u dvije naravi, u naravi Božjoj i čovječjoj. Riječi ἐν δυνάμει prevodi prema duhu hrvatskog jezika sa atributom »silan«, a pod uskrsnućem od mrtvih razumijeva uskrsnuće pravednika na sudnjem danu, koje će konačno najjasnije posvjedočiti tko je proslavljeni Isus Krist; dobri će ustati preobraženi, bit će slični Kristu kao svojoj uzor slici![4] No može se ovdje, kako Arndt pripominje, pomišljati i na uskrsnuće Isusovo, jer ono nije ničim isključeno. Držeći se auktor grčkog teksta kurijozna riječ „ὁρισθέντος“ ne zadaje mu nikakvih poteškoća, budući da ὁρίζειν u grčkom ne označuje nikakve predestinacije, koju donekle izriče prijevod Vulgate, t. j. može mu se ovo pridijevati, jer prevodi sa »Qui praedestinatus est«, mjesto declaratus est, ili destinatus; on prevodi ovaj particip sa »koji je određen« tako da ne izriče nikakve predestinacije, pa je smisao: Isus Krist čovjek određen, ili postavljen, da bude silan Sin Božji, duhom svetosti, dakle da se očituje i da bude priznat kao naravni Sin Božji,[5] a ne samo adoptivni, po milosti, kaošto su to svi dobri ljudi. Ni u bilješci izlažući pojam ovog izražaja ne govori ništa o kakvoj predestinaciji. Auktor se slaže ovdje sa sv. Tomom,[6] Cor. a Lapide i drugima, među kojima spominjemo napose Agusa.[7] Naglasak nije na ὁρ, nego na κατὰ πν.ἁγ., niti može osoba Božja, što je i Isus čovjek, biti predmetom predenstinacije.[8]

Koliko li se raspravljalo sve do danas o Rim. 9, 5., klasičnom tekstu za Božanstvo Kristovo; koliko li o njegovoj interpunkciji, čemu je začetnikom famozni humanista Erazmo Rotterdamski,[9]

---

[2] Sv. Irenej, Adversuus haereses I. 3. c. 16. n. 3.; M. P. Gr. 7, 922.; Origen,, Comment, ad Rom. 9, 5. 1, 7. n. 13., M. P. Gr. 14, 1140 i drugi. Vidi Corluy, Spiecilegium II. a I.

[3] Sv. Toma, Cor. a Lapide a. I.

[4] Rim. 8, 29.

[5] Što je općenito započeto istom nakon uzašašća na nebo (Filiplj. 2, 9.—11.).

[6] l. c.

[7] a. l.

[8] a. l.

[9] U ovom djelu: Annotationes in N. T. 1516. stavlja tačku iza ἐπὶ πάντων a rationaliste za njim iza κατὰ σάρκα

koliko o značenju njegovih pojedinih riječi, o njegovoj doksologiji, kao i o njegovoj upotrebi dogmatskoj počam od Sv. Otaca, sv. Ireneja, pa do naših vremena.[10] Ali naš auktor, kako je tekst uistinu jasan za čovjeka imalo dobre volje i svijestan sebi, da piše prijevod za šire krugove a ne kakovo egsegetsko djelo, prelazi mučke preko svega toga te spominje samu istinu čovječanstva i Božanstva Krisova kao ovdje izrečenu. Jer iznositi nasrtaje neprijatelja na pojedina mjesta Sv. Pisma i pobijati ih, posao je tako zvane više egzegeze (exegesis sublimior) i specijalnih biblijskih i dogmatskih radnja, uz to iznositi zlobne prigovore neprijatelja pred šire krugove i pobijati ih, nesamo da nije od potrebe, već gotovo više škodi, nego li koristi, za mnoge je bolje da ih ni neznaju; navađanjem istih bi ih upoznali, pa bi se u jednima možda još lakše rađale sumnje, a drugima bi se time dosadivalo kao stvari nezanimivom i čitanje Sv. Knjiga otešćavalo. Da upoznamo važnost ovog mjesta i njegovog prijevoda, reći ćemo nešto pobliže o tomu. Ponajprije, što g. prevodilac takoder pripominje u bilješci, ne stoji u originalu *καὶ ὢν ὁ Χρ.*, nego *„καὶ ἐξ ὢν“*, jer Krist je tijelom potekao od Izraelaca, ali došao je da spasi sve ljude. Riječi *τό κατὰσάρκα* kao i u Rim 1, 3., označuju tijelo čovječje. Kao antiteza njihova jesu doksološke riječi *„ὁ ὢν ἐπὶ πάντίων θεὸς εὐλογηιος εἰς τοὺς αἰῶνας, ἀμὴν“* koje najjasnije izriču Božanstvo Kristovo i pojedince i zajednički kao svečana dokovloška formula. Riječi *ὁ ὢν* ne mogu se shvatiti apsolutno kao supstantiv, kojim bi započela nova izreka i doksologija o Bogu Ocu, jer tada ne bi bilo predikata u toj izreci, već se imaju shvatiti kao relativum, dakle *ὁρ ἐστίν*, što je posve po duhu grčkog jezika i u Sv. se Pismu često nalazi na pr. Hebr. 1, 3. Niti se može *θεός* odijeliti od *ὁ ὢν (ἐπ· π.)* i shvatiti kao novi subjekt, kojim bi započela nova izreka, jer opet ne bi bilo predikata, nego se preko *ο ών* kao predikata odnosi na Krista kao Njegova apozicija. Kad bi se *ὁ ων* shvatilo u apsolutnom smislu kao neovisnu izreku o Bogu Ocu, bio bi suvišan ili *θ.* ili *ὢν*, jer Božanstvo Očevo bi dosta bilo izraženo sa *ἐπ. π. θ.* bez *ὢν* ili sa *ὁ ὢν επ. π.* bez *θ.*, a uz to opet ne bi bilo predikata, koji

[10] Osim već napomenutih sv. Hilarije, de Trinit. 1. 8. n. 37. M. P. L. 10, 264; sv. Grgur Niški contr. Eunom. 1. 11. M. P. Gr. 4, 5, 861.; sv. Bazilije, Contr. Eunom. I. 4. n. 2. M. P. G. 29, 677; sv. Ambrozije, De Spiritu S. 1, c. 3. n. 46. M. P. L, 16, 741; sv. Jeronim, ep. ad Algas M. P. L, 22, 27 i drugi. Vidi neke kod Corluya, Spicilegium, a f., Duranda, Revue biblique 1904., zatim Franzelina, De Verbo Inc. th. 9. i Petavija, De theologicis dogmatibus 1, II. De Trinit. c. 7. Hurter, opusc. P, 16 str. 240. Svi katolički bogoslovo pa i protestantski ortodoksni tumače mjesto kao najprvo za temeljnu istinu kršćanstva, za Božanstvo Krista Gospodina.

bi morao biti u optativu, konjuktivu ili imperativu,[11] a doksologija na Oca ovdje ne bi bila u vezi sa kontekstom. Jer u r. predašnjem (4.) govori se o Kristu, a ne o Ocu, u r. 6. govori se opet tako nešto, da doksologija na Oca ne bi imala mjesta; govori se naime kako obećanje Božje, da će se narod Izraelski spasiti po Kristu, ipak ostaje istinito, makar se veći dio Izraelica ne spasio, jer to obećanje ide samo one, koji su potomci Abrahamovi osim po tijelu i po vjeri. Adjektiv *εὐλογητος*, od *εὐλογειν*, valjalo bi prevesti više sa benedicendus, laudandus i označuje onoga, koji sam po sebi, po svojoj biti, zaslužuje čast i slavu, i ne dolazi u N. Z. o drugom, nego samo o Bogu. Osobito o značuje Krista kao Bogu ime *θεός*, jer je u jednini i nesamo da mu pravo značenje nije ničim restringirano, nego mu je dapače odredeno po *ἐπ. π.* u srednjem rodu. Dok liberalni protestanti iz riječi *κ. ς* zaključuju, da se riječi *ὁ ὤν*... ne mogu da shvate o Kristu, jer da bi tobože bio odveć veliki kontrast, dole svi Sv. Oci i bogoslovci katolički pače i bolji akatolički upravo iz ovih riječi, kao Pavlovog načina govora o dvostrukoj naravi u Kristu zaključuju, da je u slijedećoj doksologiji govor o Božanstvu Kristovu. Nema u tekstu ni čestice *δέ* ni novog veznika *καὶ* koji bi tražio da se drugi dio teksta shvati o novom subjektu, t. j. Bogu Ocu. Akuz pl. *εἰς τοὺς αἰῶνς*, od *ὁ αἰών*, znači vječnost, od vijeka do vijeka, dakle uvijeke valja Krista slaviti i blagosivljati. Pošto pak imamo ovdje još riječcu „*ἀμήν*," od hebrejske riječi aman, izvan svake sumnje je, da imademo u tekstu pravu doksologiju, svetu formulu, koja kao takova, osobito za Židova, još više izriče, nego li joj označuju pojedine riječi. Nikada u Sv. Pismu o stvoru ne dolazi doksologija, a ovdje o Kristu je najsjajnija pa mu se kao osobi Božjoj u naravi Božjoj i čovječjoj podaje pravo Božansko štovanje. Nije ona liturgički umetak prvih vjernika, nego potječe od samog apostola. Ako isporedimo rečeni prijevod sa našim pripomenama, vidimo, da se on s istima podudara i da je po njemu u tekstu uistinu doksologija relativna rečenica o Kristu čovjeku, najvećoj prerogativi naroda izraelskoga.

Egzegetski lako mjesto i veoma lijepi dokaz, da je Krist Bog, je Tit. 2, 13.: *Προσδεχόμενοι τὴν μακαρίαν ἐλπίδα καὶ ἐπεφάνειαν τῆς δοξης τοῦ μεγάλλου θεοῦ καὶ σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ.* Expectantes beatam spem et adventum gloriae magni Dei et Salvatoris nostri Jesu Christi. Samo jedan spolnik za oba genitiva, t. j. *μ. θ.* i *σ.* pokazuje nam, da je ovdje govor ne o dvijema različitima osobama, nego samo o jednoj, pokazuje nam da se i prvi genitiv *μ. θ.* odnosi na Isusa Krista čovjeka, kao na jedini subjekt, o kom se u tekstu

[11] Cf. a. 1. Agus, Prat i drugi.

i kontekstu, u r. 12. i 14., govori. Uz gramatički razlog i kontekst pridolazi ovamo svakolika tradicija,[12] koja s ovih i drugih razloga smatra tekst nepokolebivo kristološkim, t. j. koji govori samo o Kristovu Božanstvu. I naš auktor prevodi i tumači ovo mjesto kao ono, koje govori samo o Kristu Bogu i Spasitelju našemu. Riječ τὴν ἐπιφάνειαν ne prevodi sa »javljenje«, manifestatio, što bi grčkoj riječi ἐπ· bolje odgovaralo, nego prema Vulgati, koja ima »adventus« prema Mat. 24., 30. ἐρχόμενον i 25. 31. „ἔλθῃ" sa »dolazak«, kao izražajem običnijim i razumljivijim. Kako su, nadalje pogani zvali svoga Zevsa velikim Bogom, a Židovi, kojih je već za apostola na Kreti bilo, prema St. Z. pravoga Boga, to je apostol izražajem μ. θ. jedne i druge zgodno poučio, da je Isus Krist, vrhovno i pravo Božanstvo. Kristu pak ime velik Bog ovdje osobito pristaje, jer je govor o Njegovom slavnom dolasku na svršetku svijeta, kad će doći u velikoj sili i slavi da sudi sve ljude.

Za egzegezu teško mjesto, a argumenat upravo filozofski za Božanstvo Kristovo, je Filiplj. 2, 6.: ὃς ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων οὐχ ἁρπαγμὸν ἡγήσατο τὸ εἶναι ἴσα θεῷ. Riječi ἐν μορφῇ θεοῦ prevodi naš auktor »u biti Božjoj«, t. j. u naravi, supstanciji, Božjoj. Tako shvaćaju Sv. Oci[13] i katolički bogoslovci[14], kod čega dolaze u obzir osobito grčki sv. Oci, koji su ovo shvatili kao ύσις, οὐσία, natura, essentia. U značenju naravi nalazi se riječ μόρφή, forma već kod poganskih filozofa, jer je značila sve, što je sa naravi ili biti usko sjedinjeno, što se od nje ne dade odijeliti, što je unutar naravi, te s njime sačinjava jedno biće, pa je s njome tako bar virtualiter identično. Poganski filozofi (Plato) učili su, da je Bog po svojoj formi nepromjenljiv i nevidljiv. Sv. Oci poznavali su dobro metafičku razliku između »natura« i »forma«, pa su se ipak ovima izražajima naizmjence služili. Dok μ., φ. kod materi-

[12] Origen c. f. M. P. G. 13, 1304. s.: sv. Atanazije, sermo in nativ. Chr. n. 4., M. P. G. 28, 968.; sv. Bazilije, Contra Eunom. M. P.Gr, 29, 718; sv. Ivan Damaštanin a. 1. M. P. Gr. 95. 1028.; sv. Toma, Cor a Lapide, Estius, Justiniani, Prat, Lebreton a. 1., Franzelin, de V. Inc. p. 144 s.; Pohle II, 271. i drugi.

[13] Sv. Augustin, De Trinit. l. 2. c. 1. n. 2. etc., M. P. L. 42 (Opp. 8.) 845.; sv. Hilarije, De Trinit. l. 9. n. 14. 40., M. P. L. 10, 2920., 312.; sv. Ambrozije, op. 2. ad Const. epp. n. 25., M. P. L. 16, 924.; sv. Atanazije, or. 1. c. Ar. n. 40., M. P. Gr. 26, 93.; sv. Bazilije, Adv. Eunom. l. 4. n. 1. 2., M, P. Gr. 95, 193.; sv. Ciril Aleks., apoogetic. 12 cap. M. P. Gr. 76, 327; sv. Ivan Damaštanin, Adver. Nestor. n. 10., M. P. Gr. 95, 193.

[14] Sv. Toma Akv. a. l.; S. C. G. 27. 34.; Petanije, De Trinit. l. 5. c. 6.; C. a Lapide a. l. i drugi, osobito Schumacher, Christus in seiner Präexistenz und Kenne nach Philip 2, 5—8, Rom. 1914.

jalnih stvari označuje izvanjski oblik, koji je sa naravi tako usko spojen, da ista bez njega ne može da postoji, jer neki oblik mora da imade, o Bogu, koji je biće duhovno, jednostavno, najčišći čin, mora da označuje samu narav ili bit Božju. Upravo zato može se μ. na hrvatski prevesti sa oblik i »obličje«. Ali, kako ovaj izražaj ni u hrvatskom ne označuje tako nužno samu narav ili bit Božju, kao ova imenica, nego može da označuje i neki samo vanjski oblik ili znak, u kojem se Bog nekada pojavio, n. pr. na gori Sinaju, Horebu, Taboru, kako liberalni protestanti tvrde, moralo bi se istaći u bilješci, da ovaj naziv ovdje stoji u značenju naravi. Ovako prevodi Vuk, ali nema bilješke, u kojoj bi ovo inače dobro, protumačio, kako to čine katolički egzegete.

Ovako poput liberalnih protestanata prevodi i shvaća Waldhäuser[15], ali dokazuje, kako ipak odatle slijedi, da je Krist pravi Bog, jer da se u znaku Božanstva može da pojavi samo Bog. Waldhäuser pak ovako shvaća μ. ϑ. da bi mogao da protumači kenozu, poništenje (κενῶσις, exinanitio), o kojoj je govor u slijedećem retku (7.); kaže, izražaj ἐκένωσεν označuje, da se Krist dragovoljno nečega odrekao i jako se ponizio uzevši oblik sluge, t. j. narav čovječju; kako se naravi Božje nije mogao da odreče, slijedi odatle, da se odrekao samo onog vanjskog sjaja, u kojem se Bog pojavio, pa je izgledao samo kao običan čovjek, a koji (sjaj) mu je i kao čovjeku pripadao radi hipostatičkog sjedinjenja. Istina je, da se Isus Krist odrekao i onog vidljivog sjaja Božanskoga, ali bitno poniženje bilo je ipak u tome, da je On Bog k svojoj Božanskoj naravi uzeo narav čovječju.[16] Tko da shvati koliko se kod toga Sin Božji dragovoljno ponizio! Koliko ovako prevedeno i tumačeno ovo mjesto, t. j. izvanjski sjaj, premda nije heretično, gubi na svojoj dokaznoj snazi u dogmatskom pogledu, ne trebamo ni da govorimo. Temelj, na kojem počiva vrijednost mjesta i ključ za razumijevanje svega, što se kazuje o Kristu u cijeloj perikopi, jesu riječi εν μ. ϑ., pa kad se one shvate kao narav Božja, sve ostalo biva jasno. Naš je auktor nesamo poput drugih auktora značenje ovih riječi u bilješci istakao, naime da one označuju narav Božju, nego ih je u samom prijevodu tako preveo, prevedavši: »On budući u biti Božjoj . . .«. Tako je zaista jasno, da je Krist Ocu jednak, i da učeći to o sebi nije držao za nepravedno, οὐχ ἁρπ. ἡγ. το εἰ. ἴσα ϑ. Istotako vidimo odatle, da je odreći se sjajnog obličja, koje je Isusu kao Bogu pripadalo, kao i smrt na križu, samo graduelno poniženje, dok je bitno poniženje sadržano u utjelovljenju, u kojem je k svojoj naravi Božanskoj uzeo narav čovječju za svoju vlastitu; radi toga

[15] Die Kenose und die moderne protestantische Christologie, Mainz 1912.

[16] Manens uqod erat, incepit esse quod non erat.

su djela Njegova kao djela osobe Božje imala neizmjernu zaslužnu vrijednost i radi toga Mu je Otac dao toliku nagradu, postavio Ga sebi ob desnu, učinio Ga i kao čovjeka dionikom moći i slave Božje, a na zemlji dao Mu je ime nad svako ime, t. j. da Ga se nakon Njegova uzašašća na nebo općenito počelo kao Boga priznavati i slaviti (r. 9.—11.).

Riječi *ὀυχ ἅρπ. κτλ.* jesu emfatički naglasak, da Kristu po pravu i naravi pripada jednakost sa Bogom. Schumacher kaže, da je prema grčkoj patristici ove riječi najbolje prevesti: »Er brauchte es nicht für Unrecht halten, Gottgleiches Sein zu haben«.[17] S ovim u skladu preveo je i protumačio i naš auktor: (»On budući u biti Božjoj) nije držao za nepravdu, da je jednak Bogu«, (ali je ipak sebe poništio uzevši bit sluge). Dakle shvatio je ove riječi teocentrički kao i Sv. Oci, a ne antropocentrički kao negaciju Božanstva Kristova, kako to protuhistorijski čine liberalni protestanti, jer ovaj nazor potječe od Pseudoatanazija i Pseudoambrozija, a prenaša se preko Lutera i Velasqueza ravno do najmodernijeg shvaćanja, premda oni još pretpostavljaju metafizičku jednakost Kristovu[18] sa Bogom Ocem.

Dok apostol ovdje veli, kako je Krist Bogu Ocu jednak, kaže to zato, da pokaže, kako se Krist jako ponizio postavši čovjekom, pa da tako Filipljane potakne na krepost poniznosti, ali, da je Krist po čovječjoj naravi jednak ostalim ljudima, kazao je to ipak tako, da je On u nekom pogledu ljudima samo sličan, a to je gledom na porijetlo Njegovog tijela. Ono, naime, začeto je na vrhunaravni način po svemogućtvu Božjem, po sili Duha Sv., iz prečiste krvi bezgriješne i presvete Djevice Marije, pa je ono grijehom neokaljano. Tako je golema razlika između Isusa i ljudi i gledom na tijelo pa se zato može reći, da je i po tijelu nama samo sličan. Apostol to kaže na veoma zgodan način govoreći: *ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων γενόμενος*. Zato bilo bi dobro, da je naš auktor to ovdje u bilješci jače istakao.

Nije loše preveo teški odsjek istog retka: „*καὶ σχήματι εὑρεθεὶς ὡς ἄνθρωπος*, et habitu inventus ut homo«, prevodeći malo slobodnije: »i u životu svome nađe se kao čovjek«. Grčki *σχῆμα* označuje uopće nešto vanjskoga, a ovdje izvanjski oblik čovječji u opreci samoj naravi čovječjoj i Božjoj Kristovoj kao formi unutrašnjoj; označuje sve, što nam kod čovjeka u oči upada, dakle kaže sv. Toma, nesamo njegov izvanjski materijalni oblik tijela,

[17] str. 71.; Lebreton a. l.
[18] Schumacher, str. 126.
[19] Cor. a Lapide a. l.
[20] a. l.

nego i njegove čine, njegovo hodanje, utrudivanje, gladovanje, što i sam auktor navodi, pa σχήματι prevodi sa: »životom« uopće. No držimo, da bi prema grčkom jeziku bolje bilo, kad bi se σχ. prevelo sa: »vanjštinom, po vanjštini,« t. j. izvana na oko, pod čime se može da razumije sve, što se kod čovjeka izvana zapaža, dakle materijalni oblik tijela čovječjega, i svi čini izvanjski čovječji, dakle život, što bi se moglo staviti u bilješku. Smisao je ovog teksta: Isus Krist, koji je bio pravi Bog, primivši narav čovječju, postavši čovjekom, izgledao je na oko kao da je samo čovjek, kao svaki drugi čovjek, sa svim potrebama čovječjima.[11]

Pripominjemo, da je poput drugih auktora i naš auktor iza ovih riječi, iza r. 7., stavio tačku, premda je u izvorniku nema. Čini to nekako iz razloga, što se inače tri participa u tekstu ne mogu sretno da riješe, da bi se dobila istinita misao, da poniženje Krista Sina Božjega bitno sastoji u utjelovljenju, a smrt na križu, o kojoj se govori u r. 8., da je samo daljnje stupnjevito poniženje, kako smo to već kazali. U r. 11. bilo bi bolje riječi redom prevoditi i staviti zarez prema grčkom tekstu, dakle: »I (da) svaki jezik prizna, da je Gospodin Isus Krist, na slavu Boga Oca«. Ovako mjesto može imati dvojaki oblik, a konačno donekle dvojaki, ali dobar, smisao. Svakako je jezički bolje „εἰς δόξαν θ. π." prevesti »na slavu Boga Oca«, nego li u slavi Boga Oca, kako ima Vulgata, a mogu se odnositi ili na Gospodina Isusa Krista, ili na riječi još prije ovih, kako to auktor čini, i prijevod bi glasio: I svaki jezik neka prizna na slavu Boga Oca, da je Gospodin (t. j. Bog) Isus Krist. Ili: I svaki jezik neka prizna, da je Gospodin Isus Krist, na slavu Boga Oca. Božanstvo Kristovo, koje se općenito počelo priznavati nakon uzašašća na nebo, je (i te-kako) Bogu Ocu na slavu. Time bo se počelo ispovijedati, da u Bogu imade više osoba, a Krist da je Sin Božji, a nauka Njegova i djela, da su Božanski. Koliko li se slavilo milosrđe Božje, kad se sa sv. Ivanom vjerovalo i govorilo: »Toliko je Bog svijet ljubio, da je svoga jedinoga Sina poslao u svijet, da se kroz Njega spasi,«[22] a sa sv. Pavlom: »Koji dakle nije poštedio svoga Sina, nego Ga predao za sve nas«[23] i s njime nastavilo: »Kako dakle da nam s Njim ne daruje sve«. Otac, koji nužno neizmjerno ljubi Sina kao i samog sebe, dopušta da Sin postaje čovjekom i toliko pretrpi. Tko, da se ne uzda u dobrotu Božju!

Kako naš auktor baš u temeljnim stvarima dobro pogađa mnijenje Sv. Otaca i bogoslovaca, te se prikladnja većini, potvrđuje nam to Kol. 2, 9: *"Οτι ἐν ἀυτῷ κατακεῖ πᾶν τὸ πλήρωμα τῆς θεότητος σωματικῶς*, gdje adverbij „*σωματικῶς*", koji Vulgata prevodi sa „corporaliter",

[21] Cor. a Lapide.

[22] Iv. 3, 16—18.: 1. Iv. 4, 9—14.

[23] Rim. 8, 32.

ne provodi sa »tjelesno«, t. j. pod (vidljivim) obličjem tijela, što također nije pogrješno, a nekoji tako i drže[24], nego sa »bivstveno« kao da stoji u tekstu οὐσιωδῶς, essentialiter, substantialiter, realiter. Tako je shvatila većina sv. Otaca i bogoslovaca.[25] Ovakovim shvaćanjem i prevađanjem je Božanstvo Kristovo još jače istaknuto. Smisao je, da je u Kristu punina Božanstva po Božjoj biti ili naravi. Arndt prevodi sa »leibhaftig« (körperlich), ali tumači sa »wesenhaft« pozivajući se na Iv. 1, 14. i sv. Augustina. Tako prevodi i Loch Reischl, ali dopušta jedno i drugo mnijenje. Kako grčki πλήρωμα znači, što je potpuno, savršeno, tako pošto je ka πλ. pridodan atribut πᾶν i θεότης naznačuje apsolutnu savršenost Božju ili narav, bit Božju.[26] U Kristu entitative prebiva Božanstvo, pa je pravi Bog, te se kao takav bitno razlikuje od anđela i valja Ga štovati više nego li sve, t. j. kao Boga. Kontekstu više odgovara da se σ shvati kao essentialiter, bistveno, nego li corporaliter, tjelesno.[27] U prefaciji i molitvi Communicantes u doba Epifanije stoji istina, da se Sin Božji pojavio u vidljivom tijelu te nas jako potsjeća na Kol. 2, 9, ali opet nije sam tekst.

U 2 Kor. 4, 4. i u Kol. 1, 15, zove apostol Krista εἰκὼν τοῦ θεοῦ — τοῦ ἀοράτου imago Dei — invisibilis, slika Boga— nevidljivoga.. Naziv εἰ. u savršenom smislu, u kojem se na našim mjestima valja da shvati, označuje sliku savršenu, sliku živu nastalu naravnim rođenjem, roditelju i prototipu potpuno jednaku. Dakle ε . . označuje Sina Božjega Ocu u svemu jednakoga, identičnoga, označujući Ga kao Riječ Božju, koja izlazi od Oca po razumu, kako jedino može da nastane sličnost i slika u Bogu, i koja Oca savršeno predočuje; što i kakav je Otac, to i takav je i Sin. Da na rečenim mjestima ovo naznačuje, potvrđuju nam to jednodušno svi sv. Oci[28] i bogoslovci[29]. Sv. Ambrozije n. pr. kaže: »Vide ergo, quia dum imago dicitur, Patrem significat esse cuius imago sit

---

[24] Prat, II. 231. i drugi.

[25] Leo Veliki serm. 27. in solemn. Nativ. D. N. J. Chr. VIII. Opp. 1, 26.; serm. 29. Opp. 1, 28. 67. Sv. Grgur Niški Adv. Eunom. M. P. Gr. 45, 1181. s. i drugi ll. cc. U Leona Velikoga ima jedno i drugo tumačenje.

[26] Lebreton, 312.; Prat II, 230.

[27] Simar, 141 s. n. 48.

[28] Sv. Bazilije, Adv. Eunom. l. 4. n. 2., M. P. Gr. 29, 677; Sv. Ambrozije, de fide l. 1. n. 48. M. P. L. 16, 561. s.; sv. Ambrozije or. 1. contr. An. n. 12. M. P. Gr. 26, 37 etc.

[29] Sv. Toma a. l., S. C. G. De Trinit. l. 4. c. 7. 11.; Cor a Lapide a. I. Suarez Th. S. De Deo Uno et Trino 1. 4. c. 15. n. 1, l, 9, c, 8,; Petavij. De Trinit. 1. 6. c. 5. 6., Knabenbauer a 1. i drugi.

Filius: quia nemo potest sibi imago sua esse«. Prije njega rekao je tako sv. Hilarije, a poslije osobito sv. Augustin.

Upravo zato, što *εἰ.*, imago, prevodimo sa slikom, morali bismo *χαρακτήρ* u Hebr. 1, 3. prevesti nekako drugojačije. Jer *εἰ.* i *χ.* kakogod u apsolutno savršenom smislu konačno isto označuju ipak se oni među sobom nekoliko razlikuju i u ovom smislu, naime prema pomišljanju, *secundum modum concipiendi*, a pogotvo se razlikuju po svom relativnom, po svom prvotnom i izvedenom, prenesenom, značenju, po svom običnom značenju. Pa da se izbjegne nepotrebna jednoličnost u izražajima i bar donekle sačuva svježina originala, koju podaju baš različiti termini i za istu stvar ili istinu, može se uzeti naziv prema rečenomu te ga shvatiti u apsolutnom, savršenom smislu. Vulgata kako uopće pazi na filološko značenje pojedinih riječi Sv. Pisma, na njihov doslovni, prvotni smisao, tako pazi i ovdje pa prevodi *χ.* ne sa imago, nego »figura« kao izražajem, koji značenju i pojmu riječi *χ.* u grčkom bolje odgovara. U savršenom smislu *εἰ.* i *χ.* označuju isto, što i *Λόγος*, označuju Verbum Dei, Riječ Božju i Božjeg Sina. I kaošto Logos nitko ne prevodi na slika, tako nije od potrebe da se ovako prevede naziv harakter.

Imenica *εἰ.* u običnom smislu označuje sliku uopće bez obzira na to, kakova je i kako je nastala, da li maljanjem ili utisnućem n. pr. u kovinu, novac, vosak ili kojim drugim načinom. Izražaj *χ.* pak označuje samo sliku utisnutu, urezanu, dlijetom udubenu, uklesanu[30]; dakle ima značenje određenije, plastičkije, zornije, nego li *εἰ.* pa još jače označuje sličnost nastaloga lika sa uzorkom. U grčkom *χαράσσειν* reći će utisnuti, urezati, dlijetom udupsti, vajati, klesati, · pak označuje ponajprije oruđe za dubenje potrebno, dakle dlijeto. Odakle je ušlo u običaj, da *χ.* u grčkom označuje ono, što je ovako nastalo, dakle neki utisnuti oblik, obličje, lik, lice, zatisnuti: svetu sliku i kip, latinski imago impressa, insculpta,[31] njemački das Eingegrabene, das Gepräge,[32] a kažu i Ausprägung.[33] Tako eto dolazi, da u prenesenom smislu označuje uopće ono, što nečemu, nekoj osobi ili stvari podaje njene crte i biljege, njenu osobinu ili zasebnost. Zato u Hebr. 1, 3., gdje je Krist nazvan *χαρακτὴρ τῆς ὑποστάσεως αὐτοῦ* scilc. *τοῦ Πατρός*, a (Bog) Otac je biće duhovno i nevidljivo, najsavršeniji vječni čin; to se ovaj naziv može da razumije samo u savršenom smislu, pa naznačuje nesamo, da Krist ima i prikazuje samo donekle i neke vlastitosti Očeve, nego da ih ima sve jednako kao i Otac, da imade bit (narav) Očevu, da

---

30 Rezbarija, skulptura.

31 Cor. a. Lapide, a. l.

32 B. Weiss a. l., Loch-Reischl a. l. u bilješci.

33 Schäfer, a. l.; Cremer a. v.; Pohle I, 261.

je samo biće Očevo, jer u apsolutnom pogledu po naravi Božanskoj ne razlikuju se ništa među sobom Otac i Sin, Očinstvo i Sinstvo razlikuje se od naravi samo virtualno, označuje, da je on Sin Božji od Oca rođeni Ocu posve sličan i jednak. Kako rođenje Božje biva po razumu, po inteligibilnoj emanaciji, budući je u Boga sve, intelligere i generare, isto, t. j. sama Božanska narav, označuje ovaj naziv Krista kao spoznaju Očevu, u kojoj kao u kakvom obliku Otac sebe spoznaje, kao misao, koju Otac imade o samom sebi i koja u njemu ostaje, dakle kao riječ unutrašnju, Verbum Dei ili *Λόγος*, koji je Ocu gledom na narav identično jednak. Otac nužno — iz unutrašnje nužde same naravi Božje spoznavajući samog sebe, — utiskuje, da rečemo, svoje lice i biće u samu narav, a ovaj supsantijalni za sebe u naravi Božjoj subzistirajući, da rečemo. otisak je Sin Božji. Ništa nema Otac, čega nebi posjedovao i Sin. Sve od Oca, sve Očevo, dano Mu je. Apsolutno značenje imena χ. potvrđuje se osim iz duhovnosti bića Očeva, još i odatle, što je u r. 2. nazvan Sin Božji i što Mu se pripisuju Božanska djela.

Dakle imajući na pameti istaknuto filološko značenje riječi χ., da se izbjegne jednoličnost u prevađanju riječi εἰ. i χ. bilo bi bolje da se χ. prevede na hrvatski pa i sa lik, lice, oblik, obličje, zatim kako neki hoće, sa pečat, žig i otisak, koji nazivi još više ili zornije predočuju i izriču izlazak Sina od Oca na Njegovu sličnost, a najbolje, držimo, kako su prijašnji nazivi materijalnog značenja, sa »izražaj« (izričaj) ili »biljega«, koji nazivi čisto pojmovnom redu i pogledu te ovdje izrečenoj istini još najbolje odgovaraju.

Nijedan od sv .Otaca nije zamijenio χ. sa εἰ navodeći tekst sv. Pavla, niti je ikoji od latinskih Otaca niti od kasnijih egzegeta latinskog jezika preveo χ. sa imago, već sa figura, premda navode ove nazive kao one, koji u savršenom smislu konačno isto označuju. Mora, da ih je od toga odvratilo, što su ipak među tima nazivima vidili neku razliku. Da χ. (ipak) označuje nešto određenije i jače sličnost nego εἰ, toga su mnijenja toliki auktori, koji prevodeći εἰ. sa slika prevode χ. istom imenicom, ili tako da pred nju stave takav atribut, koji pojačava njeno značenje, t. j. upozorava izrazitije, da se radi o sličnosti supstancijalnoj. Tako n. pr. Fillion prevodi χ. sa »perfaite image«, Loch Reischl sa »Gleichbild«, Škarić sa »takmena slika«, a naš auktor sa »živa slika«.

Sv. Toma Akv. u 6 C. G. l. 4. c. 7. u opreci εἰ. (imago) tumači χ. (figura) sa imago perfecta. To mnijenje potvrđuju još više auktori, koji se služe drugim izražajima koji po svom etimološkom značenju još jače izriču sličnost Sina sa Ocem, kao što je to kod nekih navedenih njemačkih auktora a u prvom redu kod same Vulgate, koja je χ. prevela sa »figura«, što su opet toliki prihvatili. Nije baš najzgodnije, da se markantni naziv, koji u teologiji može da služi kao terminus technicus, prevodi opisivanjem pomoću dviju riječi. Opet

iz rečenih razloga nemaju pravo oni, koji oba naziva, εἰ i χ., jednako prevode, makar kazali, da oni ovaj izražaj shvaćaju u savršenom smislu, jer i tada dade se neka razlika ustanoviti i izreći. Peronne prevodi εἰ i χ. sa »l' image«, Arndt sa »Ebenbild«. Istina je naprotiv, da strogo govoreći, izražaji u prijevodu slika i t. d. ne trebaju nikakvih atributa, jer drugo nego li savršenu sličnost i jednakost pače identičnost i ne mogu da označuju. Zato držimo, da je u hrvatskom jeziku kako najzgodnije tako i dostatno da se prevede sa »izražaj« i shvati apsolutno.

Riječi ἀπαύγασμα τῆς δόξης καὶ χαρακτὴρ τῆς ὑποστάσεως αὐτοῦ spadaju zajedno i sačinjavaju jednu cjelinu, jer su povezani zamjeničnim genitivom „αὐτοῦ“ preko veznika „καὶ“. Zato da odredimo značenje riječi χ. τ. ὑ. moramo najprije da ustanovimo što znači ἀπ. τ. δ. Ove riječi znače, da je Krist sjaj, zraka, radij, koji je sa izvorom svijetla, istobitan te sačinjava s njime jedno svjetlo. Svjetlo, koje daje sjaj, i dani sjaj jesu jedno svjetlo. Dakle ove riječi shvaćaju Oca kao svjetlo, a Sina kao Njegov sjaj baš kao nicejska formula, koja kaže: lumen de lumine, Deum verum de Deo vero, pa naznačuje, da je Krist Sin Božji, koji je gledom na osobu od Oca realno različit, a gledom na narav Njemu posve jednak i identičan, ima s Njime po broju istu narav te je jedno Božanstvo — u dvije osobe. Dakle ime ἀπ. je ime relativno, osobno. Zato se ne može naprosto reći, da je Krist »Austrahlung«, nego bi se to moglo reći samo u pasivnom smislu, prema onom, da je Otac generatio activa, a Sin generatio passiva. Tako je i χ. bolje prevesti sa »das Gepräge« nego li Ausprägung, jer ovo je generatio activa, a ono generatio passiva, terminus generationis, terminus ad quem.

Jer ἀπ. τ. δ. označuje, da su u Bogu bar dvije osobe realno različite u istoj naravi (homouzija) to i τ. ὑπ. αὐτοῦ može da imade takovo relativno značenje pa enfatički ističe samostalnu subzistenciju Hrista kao Sina Božjega i karakteriše kao relatio oppositionis naprama Bogu Ocu u numerički istoj po naravnom rođenju primljenoj naravi. Tako su ovo shvatili sv. Oci i time pobijali antitrinitarske i kristološke hereze. Riječi ὑπ. kako nigdje ni kod sv. Pavla[34] ni kod drugih suvremenih mu pisaca ne označuje osobu nego supstanciju, tako ni ovdje ne označuje Očevu osobu nego njegovu supstanciju, esenciju, bitnost, bivstvo, biće ili narav, grčki **οὐσία, φύσις,** njemački das Wesen, die Wesenheit; narav Božja je temelj sličnosti i jednakosti, dapače identičnosti između Oca i Sina. Do koncila nicejskoga (god. 325.) u crkvenom govoru naznačivao je izraz **ὑπόστασις** uvijek koliko i **οὐσία,** dakle narav,

[34] 2. Kor. 9, 4.; 11, 17; Hebr. 3, 14.

supstanciju, a za osobu uzimao se naziv πρόσωπον. Iza toga koncila u borbi protiv napomenutih hereza počelo se ὑπ. uzimati u značenju osobe, a napose iza koncila chalcedonskoga (god. 451)[35] Kad uvažimo ovaj historijski razlog, naime da ὑπ. označuje supstanciju ili narav, posve je jasno, da je ovdje govor o supstanciji Očevoj, jer se ἀυτοῦ, u kojem je označena osoba, odnosi na Oca Sina Božjega, o kom je govor u predašnjem retku (2) i za kojega se u istom retku kaže, da je sjaj slave Božje. Može se pak Sina zvati χ. supstancije Očeve, jer je istu primio od Oca po naravnom rođenju i primio ju svu a ne samo jedan dio kao zemaljski sin od svoga Oca, te Mu je tako posve jednak i identičan. I izražaj χ. kaže, da su u Bogu dvije realno različite osobe, od kojih je jedna Otac a druga Sin, jer χ. može da bude samo između dva realno različita subjekta, od kojih je jedan izvor i prototip drugoga. Otac je terminus a quo, Sin je terminus ad quem, a ujedinjuju se u numerički istoj naravi te su tako isto Božanstvo. Narav Božja u Ocu nije ni od koga primljena, a Sinu je primljena od Oca po naravnom rođenju. U rađanju Božjem rađa se samo osoba, a ne narav, ova se Sinu samo — po narođenju osobe Njegove od Oca — priopćuje. Zato Sin se može zvati savršeni izražaj Očev i gledom na narav i gledom na osobu Njegovu. Sin je sve, što je i Otac, a opet nije Otac. Sin je sve u apsolutnom smislu, a ne u relativnom, dakle sve excepta paternitate. Jedan su Bog i tko vidi Sina vidi i Oca, pa ipak drugi je Sin, a drugi Otac. Sv. Pavao kaže ovime da Sin Božji nije kakav akcidentalni sjaj i odsjev bića Božjega, nego supstancijalni subzistirajući u biću Božjem kao savršeni izražaj Očev po naravi.

Uistinu ne vidimo zašto se opet nekoji auktori kao Schäfer B. Weiss, Cremer,[36] protive da se ἀπ. prevede sa odsjev, Abglanz, kako prevodi Loch-Reischl,[37] Pohle,[38] a ὑπ. sa otisak, Abdruck.[39] Ovi nazivi imaju se shvatiti apsolutno kao supstancijalni odsjev i otisak. No priznajemo, da je bolje prevesti sa sjaj (pasivno), jer time je bolje izražena homouzija, istobitnost, između Oca i Sina. Sin je sjaj, kojim Otac sjaji. Na pomenuti ortodoksni protestantski auktori, koji priznaju Božanstvo Kristovo i na ovomu mjestu, kažu nadalje, da ne valja ὑπ. ἀυ. prevesti kao (da je govor) o naravi Očevoj nego o naravi Božjoj kao takovoj, jer da ovdje nije govor o odnošaju Krista Sina prema Ocu, nego što je On za nas, za svijet, zato da se ima prevesti da je On izražaj slave, od-

[35] Pohle 1, 55.

[36] a. ll.

[37] a. l.

[38] I, 261.

[39] Loch Reischl a. l. u bilješci.

nosno bića Božjega kao takvoga. Međutim ovaj razlog ne vrijedi, ne postoji, jer u tekstu je govor o Ocu i Sinu pa je već time dana mogućnost da se ovako prevodi.

Dakle u 2 Kor. 4, 4. i Kol. 1, 15 rekao je apostol za Krista, da je savršena apsolutna slika, a time da je Sin Božji Ocu posve jednak. U Hebr. 1, 3. kazao je to još jasnije kazavši, da je Krist vjerni savršen izražaj supstancije Očeve, da ima bit Božju, koju je primio naravnim rođenjem. Sv. Oci i bogoslovci ovo mjesto rado dovode u sklad sa Filiplj. 2, 6. pa im χ. τ. ὑ. ἀν. znači koliko i ἐν μ. ϑ.(τ. Π.) i τὸ εἶναι ἴσα ϑεῷ, koje riječi označuju narav Božju, u kojoj subzistira osoba Sina Božjega i da je Sin Ocu posve jednak.

Držimo nadalje, da je u Rim 8, 29. gledom na istinu, koja je u tekstu izrečena, riječ i oblik „συνμόρφους" bolje prevesti sa sličnim, podobnim, nego li sa jednakim. Jer da će dobri kod uskrsnuća tijela i u slavi biti Kristu Gospodinu jednaki, može se da kaže samo sa nekom slobodom i valja biti na oprezu kod toga, jer Gospodin Isus Krist i kao čovjek bit će u mnogo većoj, premda ograničenoj slavi. Spaseni bit će Spasitelju, može se reći, jednaki po vrsti proslavljenja, ali ne po stupnju slave, i zato bit će Njemu — zaostajući za Njim neizrecivo — samo slični. Zato valjda i Vulgata prevodi rečeni izražaj sa »conformis«, a ne aequales. Ako se prevodi sa jednak, bilo bi dobro da se u bilješku stavi, da ovo znači koliko i »sličan«. To isto vrijedi i za Filiplj. 3, 20., gdje opet Vulgata atribut συνμ. prevodi sa »configuratum«, i potvrđuje našu primjedbu. Razlog ovome je, što je Isus Krist Sin Božji po naravi i zato prvorođeni i jedinorođeni, a mi sinovi Božji samo po milosti, posinjeni, što smo po Kristu zadobili.[40]

U Kol. 1, 17.: πρὸ πάντων auktor ne shvaća u muškom rodu, kako to prevodi Vulgata, po čemu bi Krist bio samo prije anđela, nego što je bolje, u srednjem rodu pa prevodi »prije svega«, t. j. prije svakoga stvorenja, prije svega stvorenoga uopće, što je već rečeno u r. 15. i 16. Pod „πλήρωμα, plenitudo, punina« u r. 19., koja u Kristu stalno prebiva, razumijeva apostol apsolutnu puninu ili po biti ili po biti i milosti, što se slaže sa Tradicijom i najboljim egzegetama, pa nam tako ovo mjesto kao i ono prvo to jasnije dokazuje, da je Krist pravi Bog.

Osim ovih egzegetskih tankoćutnosti i odlika imade naš auktor i drugih, ali mi ih ovdje nećemo više da navodimo.

Kako se g. prevodilac držao grčkog teksta eklatantan primjer nam je i Kor. 15, 51., gdje je ponešto drugi tekst u originalu, nego li u Vulgati, tako te je i smisao drugi, ne dakako takav, koji se ne bi dao dovesti u sklad s onim u originalu, nego koji traži, da re-

[40] Gal. 4, 4. s.; Rim. 5, 2.; Sv. Toma S. C. G. l. 4. c. 4.

ćemo, neku modifikaciju. Prijevod po grčkom glasi: »Ne ćemo svi usnuti (umrijeti), ali svi ćemo se promjeniti«, a prema Vulgati: »Svi ćemo usnuti (umrijeti), ali se ne ćemo promjeniti«. No ova oprečnost ne niječe općenitog zakona smrti, po kojem svima valja umrijeti,[41] nego nas samo uči, da u ovom općenitom zakonu smrti imade neki izuzetak, da će biti neki, koji ne će umrijeti, t. j. oni dobri i odabrani, koji će dočekati drugi dolazak Krista Gospodina na zemlji. Taj izuzetak može Bog da učini, kaže sv. Toma, a prije njega sv. Augustin. Gotovo svi grčki Oci i neki latinski drže se ovdje grčkog teksta, samo ga se ne drži sv. Augustin, a za njim i neki drugi, pa je tako došao i u Vulgatu, premda ga je jednom i sam njenin prevodilac, sv. Jeronim, naveo po grčkom tekstu. Toliki bio je ugled sv. Augustina. Naš g. prevodilac držao se i ovdje grčkog originala. I punim pravom, jer je danas izvan svake sumnje, da je tekst grčki izvoran, a istinu u njemu izrečenu potvrđuje već nicejsko-carigradski obrazac ili Simbol sa riječima: »Inde venturus est judicare vivos et mortuos«.

Ne možemo se upuštati u dalju kritiku, pogotovo ne u kritiku o evanđeljima. No ipak reći ćemo bar dvoje. Prvo, da je auktor kod prvog blaženstva, μακάριοι οἱ πτοχοὶ τῷ πνεύματι beati pauperes spiritu Mat. 5, 3. mogao istaći, da se ovdje prema Sv. Ocima ima razumjeti siromaštvo tjelesno, materijalno. Ovo shvaćanje potvrđuje sv. Luka u 6, 20., gdje ima samo μακ ριοι οἱ πτοχοί beati pauperes, blago siromašnima. Drugo, auktor bi bio mogao prevodeći Iv. 1, 9. pripomenuti, da prevodi prema najnovijima auktorima ili tvrdnjama, koji se od Vulgate razlikuju, pa ἐρχόμενον ne spaja sa πάντα ἄνθροπον nego τὸ φῶς ι ἦ Smisao je ovog prijevoda svakako vrlo dobar. Isus svjetlo istinito, koje obasjava svakoga čovjeka, dođe na ovaj svijet.

Već iz ovog prikaza vidi se, kako je osobito vjeran i pouzdan prijevod i tumačenje poslanica sv. Pavla i cijelog Sv. Pisma N. Z. od dra Zagode. Veliku objektivnu vrijednost djela naše pripomene ne obaraju nikako, nego dapače još uzdižu, jer kad se u tako teškom poslu i osjetljivom predmetu ne mogu da iznesu veće stvari, onda je to (i te kako) velika pohvala i preporuka za samo djelo. Uistinu ima pravo »Vrhbosna« kad u br. 7. 1925. kaže za djelo, da je ono »na visini«, na visini u svakom pogledu.

Iznijeli smo ove naše primjedbe iz ljubavi prema samom djelu ili riječi Božjoj. Dobro bi bilo, da još tko iznese svoje eventualne pripomene, da nam vrijednost djela što jasnije zasja i da bi drugo izdanje njegovo bilo što savršenije, osobito u terminologiji važnijih mjesta i istina, jer ćemo se njome u životu služiti.

[41] Hebr. 4 ,9. 27.; Rim 5, 12. etc.

[42] 1. Sol. 4, 15—17.; 2. Tim. 4, 1. cf. sv. Toma a. 1.

Osobita dakle odlika prijevoda dra Zagode, da ukratko kažemo, je, što se držao izvornog grčkog teksta i u sam prijevod stavio izražaje prema shvaćanju i tumačenju Sv. Otaca i bogoslovaca po smisao najzgodnije, pa je tako lako razumljiv i to jasniji i čvršći dokaz za istinu, o kojoj se govori. Tekst je popraćen sa jasnim toplim bilješkama. Ove dvije vlastitosti djelo krase i najljepše preporučuju. Njime je popunjena tolika praznina u našoj bogoslovskoj literaturi i dana prava duhovna knjiga svima. Zato zaslužuje, da si je svi, a osobito svećenici, nabave i njome se okoriste.

Biblijske bilješke.

Dr. M. Lah.

Stilizacija proroštva o Petrovu zatajenju.

Ako pogledamo ovo Kristovo proroštvo (Mt *26* 34 Mc 14 30 Lc *22* 34 Jo 13 38), opažamo, da je ono najjasnije izraženo u evanđelju sv. Marka, učenika sv. Petra. Ali ako isporedimo Mt *26* 34 sa samim događajem, kako se opisuje u Mt *26* 69—75 vidjet ćemo, da se proroštvo Mt *26* 34 ispunja ovako: pijetao pjeva nakon izvršenog trokratnog zatajenja. Ako se isporedi Mc 14 30 sa 14 66—72 razabire se da pijetao d v a p u t pjeva (68 i 72). U ispunjenju proroštva Lc *22* 54—62 kaže se: *καὶ παραχρῆμα ἔτι λαλοῦντος αὐτοῦ ἐφώνησεν ἀλέκτωρ* (r. 60). Pijetao »pjeva«. I u Jo 18 15—27 pijetao samo »pjeva«. — Ako i pustimo s vida misao o međusobnoj ovisnosti sinoptika, i tumačili mi nju na kojigod način, ostaje uvijek pitanje otvoreno: zašto je u tri evanđelista ispuštena riječca *δίς*, kojom bi sva četiri proroštva bila jednako stilizovana?

Mt *26* 57 69—75, Mc 14 66—*72*, Lc *22* 54—*62*, Jo 18 15—*27* dokazuje, da je između prvog i drugog pjetlovog pjevanja protekao o v e ć i v r e m e n s k i r a z m a k. U Mc 14 68 se kaže, da je Petar nakon prve zataje izišao iz atrija, i pijetao je zapjevao. Pa uzmimo, da je ta lekcija grč. teksta nepouzdana, već u 14 72 slijedi: *καὶ εὐθὺς ἐκ δευτέρου ἀλέκτωρ ἐφώνησεν.* Ako na Mc 14 68 dolazi Lc *22* 58 *καὶ μετὰ βραχὺ* a zatim 59 *καὶ διαστάσης ὡσεὶ ὥρας μιᾶς*, te onda zbivanje trećeg zatajenja, postaje nekuda shvatljivije, da je prvo pjevanje pjetlovo kao od sporedne važnosti u samom događaju ostalo nespomenuto u Mt Lc i Jo.

Čini se nadalje, da je dosta očit razlog, zašto upravo Marko u svom evanđelju spominje »dvokratno« pjevanje. Sv. je Petar svojim kasnijim apostolskim propovijedanjem stvorio substrat za evanđelje svoga učenika Marka. Petrov je temperamenat iziskivao, da se spominju »dva« pjevanja. Tako su ona i ušla u evanđelje. Nema pak sumnje, da je što sporednost prvog pjevanja, a

što opet zakon ljubavi prema bližnjemu u apostolsko doba zahtijevao i proizveo, da se pogrješke vrhovnoga poglavice Crkve koliko je moguće, ublaže. Ovo je potonje osobito djelovalo kod četvrtog evanđeliste, koji ispušta »dva pjevanja«, koja su bila dobro poznata iz Markova evanđelja, te govori samo o »pjevanju«. Dakako da ova predaja o »pjevanju« nije bila nikako na uštrb istine o »dva pjevanja«, dapače ni onda, kad bi predaja već u prvom početku izgubila s vida »prvo« pjevanje.

Eksegeza i inspiracija.

Ako se uzme inspiriranost biblijskog teksta kao gotova činjenica, onda za ispravnu eksegezu ostaje samo jedan put, koji vodi do cilja: računati svagdje sa tom inspiracijom. Da se pako sa pojmom inspiracije može u eksegetiranju samoga teksta valjano postupati potrebno je znati narav inspiracije. Je li nama danas potpuno i iscrpivo poznata bit i narav inspiracije ili božanskog nadahnuća u svetim knjigama

Proučavajući nauk Crkve i bogoslova (cf. Kirchl. Handlexikon I. B. s. v. Inspiration. stupac 97) gdje se nalazi i pripadna literatura dolazimo do spoznaje, da je pojam inspiracije j a s a n: Supranaturali illustratione Deus effecit, ut totum argumentum... mens scriptoris conciperet scribendum; gratia deinde... efficaci voluntatem scriptoris... permovit; continua... assistentia... direxit, ut omnes et solas veritates, quas ipse (sc. Deus) illo in libro scribi voluit, hic apta vestiret forma, qua earum sensum plene redderet« (Enc. »Providentissimus« u Cornely o. c. str. 687). Nauk novijih bogoslova analizom crkvene nauke dolazi do novih i vrlo dobrih shvaćanja same naravi nadahnuća.

Sav ovaj nauk bogoslova, koji u svim detaljima potpuno ne harmonuje, mogli bismo nazvati »teorijsko prikazivanje ili apriorna analiza pojma inspiracije«. Ta apriozna analiza, bude li primjenjena na sam tekst, nailazi u jednu ruku na znatne poteškoće i nejasnosti, a u drugu stiče mnogo na svojoj s a d r ž i n i. Poteškoće nastaju u apliciranoj apriornoj analizi inspiracije odatle, što se već unapred odredilo — bez obzira na sam tekst — k a k o treba shvatiti nauk crkveni i teološki. A jer jedino sv. tekst pokazuje n a č i n, kojim treba na dotičnom mjestu dati pojmu inspiracije opseg i sadržaj, potrebno je svako apriorno razlaganje inspiracije utvrditi, eventualno i ispraviti u primjeni na sam tekst. I tako ona eksegeza, koja bazira na dogmatičkoj činjenici inspiracije i njenoj dogmatski određenoj bitnoj sadržini, ostaje glavni faktor koji je kadar — u koliko je to uopće moguće — upotpuniti shvaćanje inspiracije. Eksegeza sv. teksta u smislu kako je rečeno osvjetljuje i druge faktore, koji odlučuju kod determiniranja pojma inspiracije, a ti su: 1. spoznaja inspiracije pojedine knjige sa strane Crkve; 2.

ustanovljenje autografnog teksta u svim detaljima; 3. psihologija ljudskog govora i filozofijska antropologija uopće; 4. uloga i zadaća pisane riječi Božje u Crkvi i čovječanstvu uopće, t. j. cilj ili svrha Sv. Pisma. Jasno je, da će upravo zbog ovakih faktora inspiracija ostati jednako kao i eksegeza sv. teksta manje više izvrgnuta slobodnoj naučnoj diskusiji, kako nam to svi minuli vjekovi crkvene povijesti svjedoče.

Dodatak bilješc*i* »Aures autem perfecisti mihi«.

(Bog. Smotra 192. III, 344 str.)

Lect. הפצתא osniva se na posve slučainoj, faktičnoj, i ako manje vjerojatnoj pogrješci prepisivačevoj. Ta faktična pogrješka dala je povod mijenjanju slijedećega ג u ז, ו u נ i ה u ם i to hotimičnome mijenjanju u koliko se promjena već otprije nije eventualno nehotice dogodila. Taj čitav problem postaje mnogo vjerojatniji, ako se pretpostavi lect. הפצת iza koje slijedi גויה iskvareno tijekom vremena nepažnjom prepisivača u זנים. čemu je netko sprijeda stavio hotimice א, hoteći dati riječi smisao. Kako se א između הפצת i זנים i onako fonetski nalazi, vjerojatno je, da je taj posljednji prepisivač-ispravljač držao, da je א, što ga on umeće, već otprije ovdje stajao, te je samo pomutnjom pređašnjih prepisivača ispao.

Zahvala Don Frana dr. Bulića.

Pred pet godina, prigodom moje sedamdesetipete-godišnjice života, a pedesete godišnjice moga naučnoga rada, moji kolege u nauci, domaći i strani, obasuše me iskazima poštovanja i posebnim Spomen-Zbornikom (Strena Buliciana) učenih radnja, ponajviše iz moga naučnoga područja; moji bivši učenici izlijevima ljubavi i širokih simpatija; moji prijatelji srdačnim čestitkama; razni kulturni zavodi posebnim odlikovanjima.

Kada sam se zahvaljivao na tim brojnim izlijevima ljubavi prema nauci i znanosti, kojih sam ja tekar skroman svećenik, nisam mogao ni pomisliti, da će se poslije pet godina, prigodom mojih navršenih osamdeset godina, pojaviti i u mojim kolegama nauke, u znanstvenim zavodima, u domovini i vani, u gradskim zastupstvima, u mojim bivšim a i sadašnjim učenicima srednjih zavoda, u mojim prijateljima i znancima onaj val oduševljenja što kan da je htio da nadmaši, pa je i nadmašio prvašnje izlijeve širokih simpatija prema mojoj osobi.

Ovi su izlijevi priznanja utješljivi u sutonu moga života, jer su mi dokazom, kako sjeme posijano pred pedeset godina od jed-

nog nastavnika nije palo u drače nego na plodno tlo, pa je kroz nekoliko decenija dalo obilna ploda i priznanja za uloženi trud i muku. Nu nada sve su ti izlijevi dokaz, kako ima na ovome svijetu nešto što vrijedi više od materijalnih dobara, više od materijalnih užitaka, više od samoga zdravlja i života, a to je ljubav i odanost čistoj nauci.

Oni izkazi dokazuju da u današnjim još na žalost mutnim evropejskim odnosima, u ovoj dizorijentaciji pojmova, u ovoj općoj disharmoniji jedna je kula ipak sigurna okolo koje duhovi, ma bilo koje narodnosti, ma bilo kojeg mišljenja, mogu se okupljati na obranu ideala čovječanstva, a to je nauka. Nauka, ta jaka socijalna veza što se diže kao svjetionik u ovim tminama i svima nama jednako svijetli, samo ona može da izravna sve narodne, vjerske i plemenske opreke te povede narode putem prave prosvjete i time učvrsti uvjerenje, da su svi ljudi i narodi na ovoj zemlji braća pozvana da zajednički porade na dobrobit cijeloga čovječanstva.

Osjećam stoga dužnost, da se najtoplije zahvalim svim svojim domaćim i stranim kolegama u nauci, kao i svim gradovima i gradskim zastupstvima, svim znanstvenim i učenim zavodima, osobito pak onome velike gimnazije u Splitu, svim prijateljima i znancima, koji i novčano doprinije̋še za porast moje Zaklade, namijenjene odgoju mladićâ u onoj znanstvenoj struci, u kojoj sam ja najviše radio, svima, te svima i njihovim narodima iskrena čestitka za nastajuće božićne blagdane i novo ljeto.

Meni pako, u ovoj odmakloj dobi života i u novim, nedavno nastalim službenim mojim prilikama, neka bude bez zamjerke dozvoljeno da zaželim, iza svih ovih opetovanih priznanja, a prema onim riječima klasičnoga pisca, da ovo malo dana, što mi božja Dobrota ostavlja na zemlji, sprovedem, držeći se daleko od tvrdokorna prkosa i servilna laskanja, ali daleko i od svake ambicije, u patriotskom, samoprijegornom radu, ili da to rečem jezgrovitijim riječima samoga pisca: »inter abruptam contumaciam et deforme obsequium liceat mihi iter pergere labore plenum, ambitione vacuum«.

Ovu milost neka mi božja Providnost na ovoj zemlji podijeli!

Split, 20. prosinca 1926.

Don Frane Bulić.

Jedan jubilej. I našim čitateljima dobro poznata nakladna knjižara Jos. Kösel & Friedrich Pustet u Münchenu proslavila je pod konac prošle godine svoj stogodišnji jubilej. Još je u 18. stoljeću knjigoveža Anton Pustet otpočeo u Halsu (kod Passau) s malom knjižarom. Kasnije mu je sin otvorio veću knjižaru u Passau, uredio tiskaru i otpočeo nakladnim poslom. U god. 1826.

prijede u Regensburg, pa je odatle ova firma postala poznatom po cijelom svijetu.

Liturgične knjige, prvorazredne i po tisku i po formi, to su djela ovog nakladnog zavoda. Choral isto tako. Osim toga nije Pustet zanemario ni drugih polja bogoslovije, jednako kao ni djela iz pedagogije, te pučke književnosti. Kroz stotinu godina obogaćuje katoličku kulturu pa je nade, da će uspješno napredovati i u drugom stoljeću.

God. 1920. je uslijedila fuzija s nakladnim zavodom Jos. Kösel u Kemptenu, a od god. 1925. usredotočeno je centralno poslovanje u Münchenu.

Prigodom ovog jubileja izdao je zavod »Jubiläumsalmanach«, s referatom prof. Ph. Funka o važnosti nakladnog rada i s popisom svih izdanja, kroz ovaj dugi niz godina.

Almanak je vrlo ukusan, a prilozi u njemu savremeni.

Glasovitom Pustetovom nakladnom zavodu želimo najbolji uspjeh pri nastupu u drugo stoljeće života. **Dr. A. Ž.**

Kongres za povijest kršćanstva. Za dane 19. do 22. aprila 1927. sprema se u Parizu Kongres za povjest kršćanstva kao jubilarnu slavu — Alfreda Loisy. (Congrès d' histoire du christianisme-jubilé Alfred Loisy). Sedamdeset godišnji starac Loisy, bivši katolički svećenik, bit će u centrumu interesa svih onih, koji će sjajno govoriti o kršćanstvu, a odlučno pobijati rimokatoličku Crkvu.

Ne samo to. Njihovo će »kršćanstvo« imati samo ime s Kristovim kršćanstvom; u stvari to više nije kršćanstvo.

Rad će se kongresa kretati oko ova tri temata:

I. Le point de depart du christianisme. L' évolution du christianisme au cours des premiers siècles.

II. La chrétienté du Moyen- age. Le pouvoir politique de la papauté. Formation et décadence de la Scolastique.

III. La réforme protestante. La réaction catholique. L' origine des Etats modernes e la separation des Eglises et des etats.

Među članovima odbora nalazimo imena: Ernesto Buonaiuti, Adolf Harnack, Salomon Reinach, Nathan Soederblom. Znatan se broj profesora s francuskih i inozemnih visokih škola prijavio, da će učestvovati na tom kongresu, koji se održaje u Collège de France.

Tako će proslaviti tužni Loisy 45-godišnjicu svoga profesorskog rada . . . **Dr. A. Ž.**

Recenzije.

O. D. Chwolson: Das Problem Wissenschaft und Religion. Versuch einer Lösung in neuer Richtung. Kommissionsverlag von Friedr. Vieweg & Sohn Akt. Ges. Braunschweig 1925. 8°, str. 37.

Vele, da je ispravno rečeno, da je tema: znanost i religija tako stara kao što je i znanost sama. Možda. No nipošto to nije ispravno, ako se misli na ono i onakovo značenje, što ga danas redovno imaju pred očima oni, koji o stvari govore. Oni danas traže izmirni odnos između znanosti i religije, pretpostavljajući faktični njihov neprijateljski snošaj.

Međutim nije ni danas na mjestu apodiktička tvrdnja o neprijateljskom odnosu između znanosti i religije. Redovno su tvrdili neki ljudi od znanosti i to naročito pozitivnih prirodnih znanosti, da znanost pobija vjeru. Isticali su se osobito takovi, koji su ponekad imali i realnih zasluga za koju granu znanosti, ali o vjeri nijesu imali potrebnog znanja. Uz to znamo, da i s druge strane ima veliki broj zastupnika svih znanstvenih struka, ne isključivši nipošto ni prirodnih znanosti, koji ne samo da za sebe lično nijesu nalazili nikakovog nesklada između svog znanstvenog rada i svoje (kršćanske) vjere, nego su šta više izrijekom isticali, da između objektivnih znanstvenih rezultata i religije nema nikakovog nepromostivog jaza.

I danas je tako. Dok stari i zaslužni Reinke poziva pod konac svog života njemačku omladinu, da neustrašivo stoji uz barjak religije, ne plašeći se tobožnjih napadaja sa znanstvenog stajališta, dotle se susrećete na sve strane, pa i kod nas, s ljudima, koji misle, da nijesu ni »znanstvenjaci« ni »naučenjaci«, ako se grubo ne ogriješe o vjersko osvjedočenje svog naroda i ako suvereno ne pogrde religijske principe svoje vjere.

O. D. Chwolson je stari profesor fizike na petrogradskom sveučilištu. I on se upušta u to, da kaže nešto o toj staroj temi. Utvara si, da ide novim nekim putem i da će tom stazom navrnuti tijek misli svih onih, koji prezirom zabacuju svako raspravljanje ob ovoj stvari kao sterilno i bezizgledno ili opet kao suvišno, držeći vjeru s temelja oprečnom znanosti. Zato on, da se samo ne ogriješi o hipoteze »bespretpostavne« znanosti i da bude samo što jače i vanjskom formom vezan uz njihov znanstveni metod, ne će da u čitavom svom izvađanju upotrebi riječ »Bog«, jer to, veli, veže već neke predočbe i pomisli, koje znanost ne može da verificira. Zove ga zato das »ES«. Dušu zove das Etwas... Činjenica, da živ čovjek daje iz sebe i pojave koje nijesu tek kemičke i fizičke, naziva jedinom hipotezom koju moramo primiti.

Pa onda, koncipirajući religiju kao transcendentnu silu, koja može da zahvati u sudbinu čovjeka (str. 14.) slaže stari Chwolson svoje misli i nateže na ono, što je bez mnogog okolišanja mogao vrlo jednostavno izreći: da se znanost i religija ne moraju isključivati. Ne moraju se isključivati na onom putu, kako on to prikazuje svojim nevjernim kolegama. A mi možemo poći za jedan korak dalje, pa reći: da se ne isključuju ni na onom putu, na kojem kršćanska katolička znanost danas brani svoje

principe i svoju slobodu. Ne umišljena kakova religija, nego živa katolička religija, ne mora sa svojim principima nigdje da se sukobi s pozitivnim, objektivnim rezultatima moderne znanosti.

Za koga je pisana ova knjižica? Očito tek za pisca samoga. On je po svom uvjerenju na jedan čisto prirodo-znanstveni način, dao izražaja s v o j o j misli, da se vjera i znanost ne isključuju. A do tog mu je izgleda (str. 36.) jedino i bilo stalo. Jer da bi njegovi izvodi mogli imati kakovog jačeg utjecaja na one, koji drže, da se znanost i religija isključuju, — o tom, teško da će biti i pisac sam uvjeren. Dr. **A. Živković.**

U. Talija: Neobične pojave na kipu Gospe Presv. Srca Isusova u crkvi male braće u Dubrovniku. Dubrovnik 1926. Preštampano iz »Narodne Svijesti«, str. 68, 8°. — Prošle su se godine raširile po svim našim, naročito hrvatskim, krajevima vijesti o čudnim nekim pojavama na jednom kipu Bl. Dj. Marije u crkvi čč. otaca franjevaca u Dubrovniku. Pojave se sastojale u micanju očima i crtama lica Bl. Gospe.

O. Urban Talija je tim povodom u ovoj brošuri iznio sve, što nas može zanimati: historijat kipa, svjedočanstva očevidaca, rezerviranost crkvene vlasti i njezin kritični stav u samoj stvari. Ali preč. je pisac upotrebio ovu priliku, da one, koji prate ovaj pojav, bilo sa simpatijom, bilo s negodovanjem, potakne na razmišljanje. Zato govori s mogućnosti odnosno nemogućnosti varke, o holucinaciji, iluziji i sugestiji, rješavajući prigovore, koji su već pali ili koji će još pasti na račun ovih pojava. A onda govori potanje o čudu i rješava poteškoće protiv čuda.

Kako je stvar zainteresovala naš svijet naročito u Dalmaciji, bit će svi O. Taliji vrlo zahvalni na ovim razmatranjima, koja dolaze u horu. Naročito je zorno njegovo razlaganje ob opstanku natprirodnih sila i o mogućnosti čuda. Dobar je i njegov odgovor na glavnu poteškoću protiv čuda (str. 58.).

Ne dijelim međutim mišljenja g. pisca o vrijednosti indukcije (str. 63.). Kad bi ona imala za se samo vjerojatnost, a ne izvjesnost, bili bi lišeni mogućnosti, da u izvjesnim stvarima dođemo do sigurnog, objektivnog suda. Vjerojatnost, pa makar i takova, »do koje moramo držati i ne smijemo je odbiti« (str. 60.), ne sili uma. A ako nema izvjesnosti, ono raspoloženje ljudske volje, sklonost ili nesklonost, postat će pogotovo jako u negativnom smjeru, te će čovjeka još više odbiti od pristanka uz natprirodnost pojava. Dr. **A. Ž.**

Professor Dr. Ioannes Ledroit: Frühschein der Kultur. Bilder aus Vorgeschichte und Urzeit. Mit 73 Bildern. 8°, X + 258 SS. Freiburg i. Br. 1926., Herder & Co. Geb. in Leinwand M. 4. 80.

Kao što etnološka, tako i prehistorijska znanost stiče sve veću popularnost. U Njemačkoj zauzela je stalno mjesto u srednjim školama, obazirući se dakako gotovo isključivo na prehistorijske nalaze u domovini. Postaju dakle potrebni priručnici prehistorije, pisani za puk i za srednje škole. Takav eto priručnik hoće da pruži Ledroit. I tu je svrhu sigurno postigao. Tome su poslužile i pomogle nesamo slike, nego napose pučki

stil, brojna i prikladna tumačenja stručnih izraza i napokon ono, što sam autor zove »phantasievolle, aber nicht phantastische urgeschichtliche Heimatbilder«: kod svake naime pojedine prehistorijske kulture, nakon što je prikazao autentične nalaze, nastoji u zasebnom poglavlju da dočara život tadanjih ljudi kombinirajući poznate klimatske prilike, izvode iz samih nalaza i analogije iz života današnjih primitivnih naroda. U tome je autor donekle usvojio metodu, kojom je Max Begouën u svom »prehistorijskom romanu« pod naslovom »Les Bisons d'argile« prikazao život ljudi magdalénienske kulture. Ledroit izlaže na spomenuti način cijelu prehistoriju: starije (17.—58.), srednje (58.—97.) i mlađe kameno doba (98.—157.), zatim brončano (158.—185.) i željezno doba (185.—253.) sa svim pojedinim kulturama. Dakle, djelo je izvrsno kao prijegled prehistorije i može veoma dobro da posluži za uvod i uživljavanje u pradavni način ljudskoga života. Zato je upravo šteta, da nije izašlo nekoliko mjeseci kasnije, jer bi tada moglo da u sebe primi prikaz najvažnijih otkrića, što su ikada bila izvedena na području prehistorije uopće i religijske povijesti napose, a što ih je prof. Dr. Menghin izložio i potanje analizirao u »Wiener Prähistorische Zeitschrift« (XIII., 1926., str. 14.—19., isp. i »Archiv für Kulturgeschichte«, XVI., 1926., str. 276.—279.) valjda u isto vrijeme, kad je Leđroit već tiskao svoje djelo. O tim otkrićima bit će još govora drugom zgodom, a Ledroit će se sigurno pobrinuti, da ona zauzmu vidno mjesto u drugom izdanju njegova djela, što ga po svemu inače preporučam.

Dr **A. Gahs.**

N. Štuk: Alternativa o Hristu ili pravi pojam o njegovoj ličnosti. Dubrovnik, nakl. svećeničke književne družbe. 1926. 8°., str. 16.

Ovo je malena knjižica, ali je puna dragocijenjenog biserja. Pisana je za najširu publiku. Govori o predmetu, o komu se kroz devetnajst vijekova pisalo i raspravljalo, pa se i sada piše. Pisana je, ne da što nova u to pitanje unese, već da svrati pažnju nekih, koji nijesu imali ni vremena ni prigode, da ga dublje prouče, a možda su o tomu štošta čuli ili čitali ne baš dobra. Povratiti se na neka pitanja, koja su bila već prije u čitavomu svijetlu istine iznešena, nije nekorisno; što više potrebno je, jer se krivi pojmovi o tim pitanjima stereotipno ponavljaju, štampom šire, neoprezne zavode.

Ovo djelce sadrži jednu argumentaciju. Ili je Isus genijalni čovjek, *ili je Bog. On je više, nego genijalni čovjek, on je Bog,* jer *a) to je on* sam izrijekom kazao; b) to je čudesima potvrdio i c) to je svojim uskrsnućem dokazao. Prvi se dokaz ne može oboriti, osim u slučaju, kada bi se kazalo, da je Isus bio varalica. Ali tomu se opire mišljenje, što je stvorila historija o Isusovu moralnomu karakteru. Moglo bi se oboriti, kada bi se kazalo, da je Isus bio bezumnik, s utvaranjem, da je on nešto, što u zbilji nije bio; ali u tomu slučaju natprirodne činjenice, čudesa, ne bi bile nikada potvrdile nešto, što je jedan bezumnik govorio i učio. Umnu čovjeku ne ostaje drugo, nego da ga prizna Bogom. — To je argumentacija.

Gosp. pisac nije zalazio, kada je govorio o čudesima i uskrsnuću, u neke potankosti. Služio se generalnim dokazima, oslonjenim na viero-

dostojnosti svjedoka, a to je učinio stoga, što je ta knjižica namijenjena najširoj čitalačkoj publici.

Moralni Isusov karakter svakomu imponuje; g. pisac se u kratko osvrnuo na nj i vjerno ga ocrtao:

Ozbiljan i misaon čovjek, kada pogleda Spasitelja, koji na brijegu propovijeda, u slikovitim parobalama svoj nauk, uzvišen i čist, kako se ne nalazi kod nijedne filozofske škole mora reći da je Krist bio više nego čovjek. Premda njegov nauk meće gvozdene lance raspasanim strastima slabe ljudske naravi, ipak se slijedi oduševljenjem. On podiže ljude i upravlja sudbenom velikoga dijela čovječanstva eto devetnajst vijekova. I prije i poslije Isusa bilo je velikih ljudi, čija se uspomena ovija okolo kakovog mjedenoga ili mramornog spomenika, kraj kojega svijet hladno prolazi, a Isusova se spomen hrani živa u milijunima srdaca, što za njega kucaju: misaon čovjek, ponavljam, mora reći, da je Isus Krist bio više nego čovjek — Bog.

Odkada se gosp. N. Štuk povukao u mirovinu, marljivo radi na književnom polju. Obdario je našu literaturu sa djelom o »T e l e p a t i j i«, iznio pitanje o »M e l i t i« sv. Pavla, pa evo opet nam pruža trud svoga pera. — Toplo preporučujemo. **U. Talija.**

Schumacher-Lindemann: Kirchengeschichte in Zeit und Lebensbildern 4. u. 5. Auflage. Freiburg i. B. 1926., Herder, str. 190. Cijena M 3.

Materijal je knjige razdijeljen u četiri ulomka: 1. iznosi najstarije uređenje Crkve; 2. stanje Crkve u srednjem vijeku do 30-godišnjeg rata; 3 od 30-godišnjeg rata do početka 19. stoljeća, a 4. sadašnje stanje njezino. Gradivo se iznosi u formi slikâ, životopisâ i radâ markantnijih ličnosti, gdje se onda usput objašnjavaju i savremene prilike i daje uvid u događaje, s kojima je rad tih ličnosti u najužoj vezi. Ima tu i sasvim novih stvari, koje smo inače navikli potražiti u moralci, tako §§ koji govore o svjetskom ratu i Crkvi, te o Crkvi i revoluciji. Da se pisac svagdje u prvom redu osvrtao na crkvene prilike u Njemačkoj, nije mu zamjeriti, ta Nijemac je i knjiga je u prvom redu namijenjena njemačkim đacima, ali zamjeriti je svakako, da se nigdje upravo nije osvrnuo na naše prilike. Ne ću reći, baš na hrvatske, ali barem općeno na slavenske, gdje je i u nas bilo itekako važnih događaja, gdje smo i mi u znatnom dijelu članovi Crkve i gdje mi, kad iznosimo crkvenu povijest, i previše opširno govorimo o povijesti Crkve u Nijemaca. Vrela za to nisu ne znam kako i njima nepristupačna, pa se mogao obraditi barem rad sv. braće i iznijeti glavniji momenti istočnog raskola.

Inače je knjiga pisana pregledno i razumljivo i može se preporučiti kao pomoćna-pripravna knjiga za školu. **Franjo Lasman.**

Fr. Vladislav Brusić: Otok Rab. Geografski, historijski i umjetnički pregled sa ilustracijama i geografskom kartom kvarnera i gornjeg primorja. U vlastitoj nakladi izdao: Franjevački kamporski samostan sv. Eufemije.

*

apologija Krista, kršćanstva i kat. Crkve. Ne dakako ona apologija, kojom se kršćanstvu kao čudesima i proroštvima daje peremtorni argumenat za njegovu istinost, nego ona praktična apologija, koja nam je često potrebna u svagdašnjem životu protiv onih, koji bi htjeli pokazati, kako je ljudski um u najvećim svojim sinovima protivnik kršćanstva i katoličanstva. Auktor je služeći se dobrim vrelima (Deimel: Zitatenapologie, a osobito J. Gürten: Zitatenlexikon«) prikupio doista lijepo obilje prekrasnih citacija, koje su o Kristu izrekli ne samo katolici nego i nevjernici, ne samo oni, koji osjećaju s Crkvom, nego i oni, koji su njezini protivnici. Knjiga će dobro doći osobito propovjednicima i katehetama. Preporučujemo.

La Fete et la Messe de Jesus-Christ Roi. Textes liturgiques-doctrine catholique P. Tequi, Libraire-Editeur 72. Rue Bonaparte.

U prvom dijelu (1.—40.) ove knjižice govori se o ustanovljenju blagdana Krista kralja i izložen je ukratko sadržaj nauke o Kristu kralju. Drugi dio sadrži u prvom odsjeku liturgički tekst sv. mise (latinski i francuski prijevod), a u drugom (od 40.—140.) komentar pojedinim dijelovima sv. mise. U trećem dijelu (140.—189.) govori se o Kristovu kraljevstvu u liturgičkom i praktičnom životu. Tu se razlaže posveta roda ljudskoga Srcu Isusovu, iznešene su neke liturgičke molitve u čast Kristu kralju i riješeni su mnogi prigovori, koji se iznose protiv ove svetkovine. Djelo je veoma pregledno i pisano vrlo razumljivo i laganim stilom tako, da se s njime može lahko poslužiti. Preporučujemo osobito dušobrižnicima i duhovnicima.

Dr. S. B.

Članovi radnici H. B. A.:

1. Proglašeni, izborom u odbor, **na prvoj glavnoj skupštini dne 20. VIII. 1923.** — iz Zagreba: Dr. Fran Barac, Msgr. Dr. Ivan A. Ruspini, Dr. Stjepan Zimmermann, Fra Dr. Julijan Jelenić, Dr. Antun Sović, Dr. Franjo Zagoda, Dr. Josip Marić, Dr. Stjepan Bakšić, Dr. Dragutin Kniewald, Msgr. Dr. Svetozar Ritig, Dr. Janko Kalaj, Dr. Ante Prešern D. I., Dr. Ante Alfirević D. I.; — iz Đakova: Msgr. Dr. Andrija Živković, Msgr. Dr. Franjo Herman; — iz Splita: Msgr. Dr. Frane Bulić, Dr. Josip Carević, Dr. Ante Katalinić, Fra Dr. Karlo Eterović; — iz Makarske: Fra Dr. Petar Grabić, Fra Dr. Josip Crnica; — iz Dubovnika: O. Urban Talija, Fra Dr. Petar Vlašić; — iz Mostara: Fra Dr. Dominik Mandić; — iz Sarajeva: Josip Bock D. I.

2. Proglašeni **na odborskoj sjednici dne 15. VI. 1926.** — iz Zagreba: Msgr. Dr. Franjo barun Salis-Seewis, Msgr. Dr. Josip Volović, Msgr. Dr. Ivan Bujanović Dr. Rudolf Vimer, Dr. Ljudevit Ivančan, Msgr. Stjepan Korenić, Msgr. Janko Barlè, Msgr. Dr. Janko Šimrak, Dr. Aleksandar Gahs, Dr. Franjo Šimecki, Dr. Franjo Lasman, Dr. Milan Ivšić, Dr. Pavao Lončar, Dr. Janko Oberški, Miroslav Vanino D. I., Fra Bernardo Brixy; — iz Đakova: Msgr. Matija Pavić, Msgr. Dr. Andrija Spiletak; — iz Zemuna: Josip Gunčević; — iz Bačkog Krstura: Dr. Juraj Pavić; — iz Senja: Msgr. Dr. Josip Frančišković; — iz Ličkog Osika: Msgr. Dr. Fran Binički; — iz Makarske: Fra Dr. Juraj Božitković, Fra Dr. Ante Cikojević, Fra Dr. Ante Guberina; — iz Zaostroga: Fra Dr. Roko Rogošić; — iz Sarajeva: Msgr. Dr. Marko Alaupović, Msgr. Dr. Ivan Dujmušić, Emilije Springer D. I., Fra Marijan Jakovljević, Fra Dr. Vojislav Mioč; — iz Rima: Fra Dr. Teofil Harapin.

Za tiskaru odgovara: **Stj. Marinović, Gjorgjićeva ul. 18.**

KAZALO.

I. RASPRAVE.

Strana

Bakšić dr. Stjepan: Marija — naša posrednica 321
Bock I. P.: Je li historijska zabluda, da su se prvi kršćani svaki dan pričešćivali? 1
Bošković Jacint o. P.: Žalost i radost u Kristu 358
Božitković dr. Juraj fra: Idealni duh siromaštva sv. Franje . . . 154
Bulić dr. Frane: Monogramatički natpisi 3 biskupa solinskih iz 5.—6. vijeka 32
Frančišković dr. Josip: Stolna crkva u Senju sa zvonikom iz g. 1000 417
Guberina dr. A. fra: Nacionalizam i katolicizam sv. Ćirila i Metoda 129
Guberina dr. A. fra: Sv. Teodor Studita i II. nicejski sabor . . 465
Lach dr. Josip: Realistički nazori o spoznaji realnog svijeta . 209, 278
Mandić dr. Dominik fra: Kronološki pregled života sv. Franje Asiškoga 36, 170, 349
Marić dr. Josip: Secunda quaestio praevia ad novam apologiam papae Honorii I. 44, 165
Ruspini dr. I. A.: Uzroci, koji umanjuju kaznenu ubrojivost i njihov utjecaj na kazne 257
Šanc dr. Franjo S. I.: Sententia Aristotelis de compositione corporum 177, 289, 434

II. PRIKAZI, IZVJEŠTAJI.

Bakšić dr. S.: Kako je euharistija nužna za čovječje spasenje? . . 64
Bošković D. J.: Tomistički filozofsko-teološki kurs 474
Božitković dr. J.: Građa za život i rad o. Petra Filipovića . . . 385
Frančišković Dr. J.: Praktično bogoslovlje 219
Frančišković dr. J.: Gdje je bila opatija sv. Jurja? 489
Gahs dr. A.: Problem podrijetla religije 367
Kniewald dr. D.: Iz crkvenog života 223, 369, 496
Kniewald dr. D.: Katolička misao 484
Lach dr. M.: Egsegetske bilješke 107, 232, 380, 404
Oberški dr. J.: Sveta gora Atos 492
Ruspini dr. I.: Važnije odredbe i rješenja sv. Stolice 52
Šimečki dr. J.: Sv. pismo od dr. Fr. Zagode 90
Talija o. U.: Finis justificat media 84
Talija o. U.: Quid mihi et tibi mulier? 88
Talija o. U.: Neke opaske o evoluciji religije 478
Zimmermann dr. S.: Dva srpska udžbenika psihologije 58
Zimmermann dr. S.: O psihologiji za srednje škole 389

III. BILJEŠKE.

Bulić dr. F.: Zahvala 109
Živković dr. A.: Kongres za povijest kršćanstva 111
» Jedan jubilej 110
» Predavanja HBA 234
» Promocija biskupa dr. A. Akšamovića 235

Strana
Živković dr. F.: Strossmayerovo slavlje 235
» † Aurelio Palmieri 236
» Gorjanovićeva proslava 236
» Bogoslovski fakultet 236
» † Dr. Iv. Bujanović 237

IV. RECENZIJE.

Aertens Jos.: Compendium liturgiae sacrae (Kniewald) 506
Bardenhewer: Der Römerbrief (Zagoda) 245
Bopp dr. L.: Das Jugendalter u. sein Sinn (Dr. D. K.) 511
Braun: Handlexicon der kath. Dogmatik (Dr. S. B.) 127
Bulić: Razvoj arheoloških istraživanja i nauka u Dalmaciji kroz zadnji milenij (Živković) . , ... 406
Brušić: Otok Rab (A. Ž.) 115
Bulić-Abramić: Vijesnik za arheologiju i historiju dalmatinsku (Dr. A. Ž.) 405
Chwolson: Das Problem Wissenschaft und Religion (Živković) . . 112
Chaminade G. I.: Petit traité de la connaissance de Marie (A. Ž.) . 411
Chautard: Duša apostolskog djelovanja (Kniewald) 241
Colli-Lanzi: Theologia moralis universa (Živković) 506
Čule: Misli velikih umova o Kristu (Dr. S. B.) 127
Faber P.: De la devotion au Pape (Živković) 411
La fête e la messe de Jesu-Christ roix (Dr. S. B.) 128
Fassbinder: Vor dem Sommer (Kniewald) 241
Garigeut: Les deux grandes devotions (Živković) 243
Guerry: Code d'action catholique (Kniewald) 249
Gatterer: Praxis celebrandi (Kniewald) 242
Grabmann: Mittelalterliches Geistesleben (Kniewald) 248
Grivec dr. F.: Vladimir Solovjev i episkop Strossmayer (Dr. J. O.) 122
Grivec: Slovanska apostola Sv. Ćiril i Metod (Dr. J. O.) 123
Grivec: Pesnik Vladimir Solovjev (Dr. J. O.) 126
Gouvello: Pierre Keriolet (Živković) 411
Grad na gori (Dr. A. Ž.) 405
Grimaud Charles: Ma messe (Kniewald) 508
Guberina: Nacionalizam i katolicizam sv. Ćirila i Metoda (Dr. A. Ž.) 407
Hontheim: Teodicaea (Zimmermann) 240
Ivšić: Les problèmes agraires (Živković) 238
Jehle: Kirchengeschichte für Schule und Leben (Lasman) . . . 410
Ivasović: Pouka o 5 zapovijedi Sv. Matere Crkve (Živković) . . 412
Jahrbuch der angewandten Naturwissenschaften (Dr. A. Ž.) . . 410
Kirsch: Die Stationskirchen des Missale Romanum (Dr. D. K.) . . 242
Kühnel Jos.: Vod Gott und von uns (Kniewald) 508
Kušej: Pasivna asistenca pri mešanih zakonik (Ruspini) . . . 119
Kulunčić: Život i nauka Isusa Krista II. i III. (Kniewald) . . . 408
Kušej: Cerkveno pravo katoliške Cerkve (Ruspini) 394
Koeniger: Katholisches Kirchenrecht (Ruspini) 401
Kniewald: Katolički đak i Katolička učenica (Živković) 116
Korff: Biographia catholica (Dr. A. Ž.) 411
Kühnel: Von der Enkelin Gottes (Dr. D. K.) 241
»Križ na gori« (Kniewald) 510
Lengle dr. Jos.: Katholische Glaubenslehre (Kniewald) 512
Lockington-Lübke: Durch Körperbildung zur Geisteskraft (Kniewald) 506
Ledroit: Frühschein der Kultur (Gahs) 113
Lais: Auf der Spur des Urmenschen (Gahs) 247
L'apostolat missionaire (Dr. A. Ž.) 244

Strana

Lorenc: Pregled istorije filozofije (Zimmermann) 501
Morice: Pour vivre en beauté (Živković) 411
Merz: Ti i ona (Kniewald) 248
Marie P. et Grou: Jesus en croix (Dr. A. Ž.) 411
Meschler: Das Exerzitienbuch des hl. Ignatius (Dr. D. K.) 408
Micheletti A.: Epitome theologiae pastoralis (Kniewald) 507
Noršić V.: Povijest župe Sv. Barbare u Bedekovčini (Dr. J. O.) . 124
Pečjak-Jere-Snoj: Sv. Pismo novoga zakona (Zagoda) 400
Pavlica: Gospod Luka (Dr. D. K.) 409
Roland-Gosselin: Lettres (Dr. A. Ž.) 411
Schott: Kleines Messbuch (Dr. D. K.) 409
Sauer: Wesen und Wollen der christlichen Kunst (Dr. D. K.) . . 241
Semaine internationale d'ethnologie religieuse (Gahs) 403
Schott Anselm: Das Messbuch der hl. Kirche (Kniewald) 508
Schulte dr. Ch.: Pastorales und Aszetisches für Seelsorger unserer Tage (Kniewald) 506
Schumacher-Lindemann: Kirchengeschichte in Zeit und Lebensbildern (Lasman) 410
Schumacher-Lindemann: Hilfsbuch für den katechetischen Religionsunterricht (Lasman) 239
Stölzle R.: Ch. Darwins Stellung zum Gottesglauben (Dr. A. Ž.) . 501
Špoljar: Brat Gabrijel i Cvijet iz pustinje 116
Štuk: Alternativa o Kristu ili pravi pojam o njegovoj ličnosti (Talija) 114
Šimrak: De relationibus Slavorum meridionalium (Oberški) . . 125
Talija: Neobične pojave na kipu lurdske Gospe u Dubrovniku (Dr. A. Ž.) 113
Tomić: Vidovićev pokret jedno merkantilno poduzeće (Dr. A. Ž.) . 118
Ubach: Compendium theologiae moralis (Živković) 505
Vidović: Za zapadnu kulturu ili protiv nje (Dr. A. Ž.) 503
Vidović: Ideje i problemni (Dr. A. Ž.) 503
Vidović: Faktor rada — evanđelje života (Dr. A. Ž.) 503
Weingartner Jos.: Marienveehrung und religiöse Kultur (Kniewald) 508
Wolker: Der Religionsunterricht in den Fortbildungsschulen (Lasman) 240
Wintersig: Liturgie und Frauenseele (Kniewald) 242
Zimmermann: *Opća noetika (Šanc)* 121
Zimmermann: Psihologija za srednja učilišta (Šanc) 404
